سہ ماہی

تاریخ

۵۱

(خصوصی گوشہ: تاریخ اور ریاست)

ایڈیٹر

ڈاکٹر مبارک علی

مجلس ادارت

ڈاکٹر سیّد جعفر احمد، ڈاکٹر روبینہ سہگل، جناب اشفاق سلیم مرزا،
پروفیسر ساجدہ وندل، پروفیسر پرویز وندل، ڈاکٹر انور شاہین،
ڈاکٹر غافر شہزاد، ڈاکٹر ریاض احمد شیخ

بیرون پاکستان: پروفیسر ہربنس مکھیا (ہندوستان)، ڈاکٹر گیانندرا پانڈے (امریکہ)،
پروفیسر امتیاز احمد (ہندوستان)، ڈاکٹر حسن نواز گردیزی (کینیڈا)،
ڈاکٹر خضر انصاری (برطانیہ)، ڈاکٹر سارا انصاری (برطانیہ)،
ڈاکٹر کامران اصدر علی (امریکہ)، ڈاکٹر طاہرہ خان (امریکہ)

تاریخ پبلیکیشنز، لاہور

جملہ حقوق بحق ادارہ محفوظ

خط وکتابت (برائے مضامین)
بلاک ا،اپارٹمنٹ ایف۔ برج کالونی، لاہور کینٹ
فون: ۰۴۲۔۳۶۶۶۵۹۹۷
ای۔میل:mubarakali21@yahoo.com

اہتمام **تاریخ پبلیکیشنز**
ٹِک سٹریٹ 39-مزنگ روڈ لاہور، پاکستان
کمپوزنگ فکشن کمپوزنگ اینڈ گرافکس، لاہور
پرنٹرز سید محمد شاہ پرنٹرز، لاہور
سرورق نین تارا
تاریخ اشاعت مارچ 2015ء
قیمت فی شمارہ غیر مجلد -/320روپے
قیمت فی شمارہ مجلد -/400روپے

تقسیم کار

فکشن ہاؤس: ٹِک سٹریٹ 68-مزنگ روڈ لاہور،فون:042-37249218-37237430
فکشن ہاؤس:52,53رابعہ سکوائر حیدر چوک حیدرآباد،فون:022-2780608
فکشن ہاؤس: نوشین سنٹر،فرسٹ فلور دوکان نمبر5اردو بازار کراچی،فون:021-32603056

فکشن ہاؤس
● لاہور ● حیدرآباد ● کراچی
e-mail: fictionhouse2004@hotmail.com

فہرست

ابتدائیہ		5
ہندوستانی تاریخ میں کسان	عرفان حبیب/مترجم: ڈاکٹر انور شاہین	7
نسلیات کی سماجی اساس	حمزہ علوی/مترجم: ڈاکٹر ریاض احمد شیخ	74
سومرا دور کا سندھ	رؤف نظامانی	89

تاریخ اور ریاست

ریاست کا ارتقاء	ڈاکٹر مبارک علی	97
جدید قومی ریاست کا یورپی تصور	ڈاکٹر مطاہر احمد	109
فلاحی ریاست کا ارتقاء	ڈاکٹر ریاض احمد شیخ	120
میڈیا اور ریاست	ڈاکٹر توصیف احمد خان	133
تاریخ آئین پاکستان	اشفاق سلیم مرزا	148
ریاستی اقتدار واختیار کی نچلی سطح پر منتقلی	مقتدا منصور	159

تاریخ کے بنیادی ماخذ

171 ''آئینِ اکبری''(جلداول)

مصنّف: علامہ ابوالفضل

مترجم: مولوی محمد فدا علی طالب

ابتدائیہ

سولھویں تاریخ کانفرنس نومبر 2014ء میں مجلّہ تاریخ اور شعبہ بین الاقوامی کراچی یونیورسٹی کے تحت منعقد ہوئی۔ اس کانفرنس میں جو مقالات پڑھے گئے وہ اس شمارے میں شامل ہیں۔

ہندوستانی تاریخ میں کسان

عرفان حبیب
ترجمہ: انور شاہین

اس صدی کے اہم واقعات نے عالمگیر پیمانے پر یہ بات تسلیم کروائی ہے کہ کسان جو کہ نوع انسانی کا سب سے بڑا واحد حصہ ہیں، ہماری قسمت کا فیصلہ کرنے میں بہت خاص کردار ادا کر سکتے ہیں۔ کسان طبقے کی تاریخی خصوصیات کی تعبیر کرتے ہوئے چیانوف اور ماؤزے تنگ دو بے حد مختلف حتیٰ کہ متضاد نقطہ ہائے نظر پیش کرتے ہیں۔ پھر بھی ان دونوں نے کاشتکار طبقے کے ماضی کو از سرِ نو کھنگالنے کے عمل کو مہمیز کیا ہے تاکہ یہ دریافت کیا جا سکے کہ ان میں مزاحمت اور تبدیلی کے حوالے سے کتنی اہلیت پائی جاتی ہے۔

ہندوستان میں کسانوں کی تاریخ کی تعمیرِ نو کی کوشش میں، جو کہ تاریخ کے اہم ادوار اور عملیوں کو پہچاننے کے لیے ایک بنیادی شرط ہے، ڈی ڈی کوسمبی اور آر ایس شرما نے ڈینیل تھارنر کے ہمراہ پہلی بار کسانوں کو ہندوستانی تاریخ کے مطالعے کے دائرے میں شامل کیا۔ جو کہ ذیل کے صفحات میں آئے گا، اس کے لیے ان اور دیگر اہلِ علم سے معلومات اور ترغیب کے ضمن میں میری ممنونیت بہت واضح ہے۔

کسان کی ایک بہت ہی واضح تعریف کی ہمیں ضرورت ہے گرچہ یہ قدرتی طور پر مغالطہ آمیز بھی ہو سکتی ہے۔ میرے مطابق کسان (Peasant) ایک ایسا شخص ہے جو خود اپنی مرضی سے زراعت کا پیشہ اختیار کرے۔ اپنے اوزار استعمال کرے اور اپنے خاندان کی محنت کو بھی اس میں لگا دے۔ یہ تعریف جو مارکسسٹوں اور چیانوف کو بھی قابلِ قبول ہے۔ کسی بھی کرایے کی محنت اور زمین پر کنٹرول کی حد کا خیال اپنے اندر بالکل نہیں رکھتی۔ جس وقت ان چیزوں کا خیال شامل ہو

جائے تو کسان مختلف قسم کے درجوں میں تقسیم ہونے لگتے ہیں۔ اس لیے مثال کے طور پر مارکسسٹوں کے یہاں، امیر کسان (جس کے یہاں اجرتی محنت بکثرت استعمال ہو) متوسط کسان (جو زیادہ تر خاندان کی محنت کو استعمال کرتا ہو) اور غریب کسان (جس کی زمین اتنی ناکافی ہو کہ اس کے پورے خاندان کی محنت کو جذب نہ کر سکے) میں امتیاز قائم کیا جاتا ہے۔ لیکن اس امتیاز کے ساتھ ساتھ اور امتیاز بھی ہے جو جائیداد سے رشتے کا ہے۔ تو ہم مالک کسان، کسان جو مستقل یا طویل مدتی قبضے کا کچھ دعویٰ کر سکے، اور موسمی شراکت کاشتکار کو الگ الگ زمروں میں رکھیں گے۔ یہ تینوں نہ تو اوپر بیان کردہ تین زمروں سے مطابقت رکھتے ہیں نہ ہی اس کی کوئی ضرورت ہے، گرچہ عملاً بہت سے غریب کاشتکار اور چند ایک امیر کاشتکار بھی شراکتی کاشتکار ہوتے ہیں۔ اس لیے امتیاز صرف 'دولت' کی بنیاد پر ہے یعنی زیادہ مہنگے پیداواری اوزاروں کی ملکیت، بہتر مویشی، زیادہ زرخیز زمین۔ یہ بھی دوسری نوعیت کی درجہ بندی سے جزوی طور پر متصل ہو جاتا ہے۔ جس 'درجہ بندی' سے ہمیں واسطہ پڑے گا وہ ان تینوں پیمانوں کے اعتبار سے دیکھی جا سکتی ہے اور میں ان تین درجہ بندیوں میں کسی بھی ایک قسم کے شواہد استعمال کر کے کسان طبقے کے اندر موجود اختلافات (differentiation) کو ثابت کرنے کی کوشش کروں گا۔

جب بے زمین مزدور کسان نہیں ہیں تو وہ کسانوں کے ساتھ مل کر زراعت میں کام کرنے والی آبادی بناتے ہیں اور ان کی تاریخ بھی (جو کئی اعتبار سے کسانوں کی تاریخ سے مختلف ہے) میرے لیے کسانوں کی تاریخ ہی کا حصہ بنتی ہے۔

آخر کار کسانوں پر کوئی بھی مطالعہ کیا جائے، اس میں اس معاملے کی کھوج لگانا لازمی ہے کہ وہ کس طرح اپنا ٹیکس ادا کرتے ہیں یا اپنا قدرِ فاضل دوسروں کو دے دیتے ہیں۔ اس غرض سے وقتاً فوقتاً استحصال شدگان سے استحصال کرنے والوں پر توجہ پلٹ کر لانا ہوگی۔ لیکن استحصال کرنے والے طبقے کے ساتھ کسانوں کے حقیقی تعلقات کے حوالے سے صرفِ نظر کر کے کوئی بھی کسانوں کی تاریخ (Peasant history) نہیں لکھی جا سکتی، یہ رشتہ بہت اہم ہے۔

ابتدا: سندھ طاس

کسی سماج میں دہقان صرف اس وقت ظہور پذیر ہو سکتے ہیں جب کہ بطور فراہمیٔ خوراک

کے زراعت کا شعبہ مستحکم ہو چکا ہو۔اس وقت کوئی خاندان اپنے اوقاتِ محنت کا بڑا حصہ پودوں کی کاشت اوران کے بیج (اناج) جمع کرنے میں صرف کرسکتا تھا۔اس عمل میں نہ صرف خوراک جمع کرنے والے (جوزیادہ تر شکاری تھے) پیدا کنندگان بن گئے بلکہ یک زوجگی خاندان کا بھی بطور سماجی تنظیم کی ایک اِکائی کے ارتقا ہوا۔

جب جنگل سے پودوں کے بیج جمع کیے جاتے ہیں تو یقیناً یہ کوئی زراعت نہیں ہے۔ وندھیا پہاڑی کے دامن میں رہنے والے چوپنی منڈو کی طرح (جو کہ دریائے سون کے ایک معاون دریا بیلان کی وادی میں رہتے ہیں)، دوسری وسط حجری (Mesolithic) جمعیتیں جو جنگلی چاول پر گزارا کرتی تھیں، زراعت کے ماقبل تاریخ دور سے تعلق رکھتی ہیں۔ گھریلو طور پر اختیار شدہ پودے جدید حجری (Neolithic) انقلاب کے ہمراہ آئے اور جو خطے جہاں فصلیں اُگائی جاتی تھیں ۱۹۴۷ء سے قبل کے ہندوستان کے طور پر پہچانے گئے ہیں۔ان میں سے پہلا کودھیوا اور مہا گڑھ بیلان وادی ہی میں ہے، جہاں کاشت شدہ چاول اور پالتو جانوروں نیز بھیڑ بکری نما جانور کی ہڈیاں بھی ۶۵۰۰ سے ۴۵۰۰ قبل مسیح کے عہد کی پائی گئی ہیں۔ دوسرا خطہ درۂ بولان کے جنوب میں کچھی کا میدان ہے جو کہ بنجر علاقہ ہے، لیکن اس میں پہاڑی تیز دھاروں کے باعث موسمی سیلاب آتے رہتے ہیں۔ یہاں چھ سے تین ہزار یہ قبل مسیح کے مہر گڑھ میں جو (barley) (دورویہ اور شش رویہ) اور گندم کی تین اقسام (اناج کی گندم، emmer اور روٹی والی گندم) کی باقیات ملی ہیں۔ یہیں سب سے نچلی پرتوں میں صرف جنگلی جانوروں، لیکن اوپر کی پرتوں میں مویشیوں اور بھیڑ بکریوں کی ہڈیاں ملی ہیں۔[1]

پودوں کو گھریلو (پالتو) بنانے کا مرحلہ مویشیوں کو پالتو بنانے کے بعد جلد ہی آ گیا تھا اور یہ انسانی ترقی کی ایک اہم منزل تھی لیکن بھرپور قسم کا زرعی انقلاب ابھی آنا باقی تھا۔ جانوروں کی بار برداری وقوت کی صلاحیت ابھی زیرِ استعمال نہیں آئی تھی، ہل کے کوئی آثار نہ تھے، جو خود اکیلا پیداوار سے بیج (اناج) کے تناسب کو یقینی بنا سکتا تھا۔ کاشت کی جانے والی فصلوں کی کمی کے باعث ہوسکتا ہے صرف ایک ہی فصل بونے کا موسم ہو جو کہ بیلان وادی میں 'خریف' اور کچھی کے میدان میں 'ربیع' کا ہوسکتا تھا۔ کاشتہ زمین کے ٹکڑے بھی محدود ہی تھے کیونکہ گھنے جنگلات کو کاٹ کر صفائی کرنے اور زمین کو کاشت کے قابل بنانے کے ذرائع موجود نہ تھے۔ یہ اندازہ لگانا مشکل

ہے کہ ان جمعیتوں کا اندرونی ڈھانچہ کیسا تھا۔ زراعت تو اس وقت خوراک جمع کرنے کی توسیع ہی ہوگی جس میں عورتیں گورڈن چائلڈ کی سوچ کے مطابق سرکردہ کردار ادا کرتی ہوں گی۔[۲] ابتداً تو مردوں کو شکار کرنا پڑتا ہوگا اور بعد میں وہ گوشت و دودھ کے لیے مویشی پالتے ہوں گے۔ اس وقت 'صنفی' تقسیم محنت اتنی زیادہ نہیں ہوئی ہوگی کہ اتنی مقدار میں 'فاضل' پیدا کر سکے جو طبقاتی تقسیم اور پیشہ ورانہ درجہ بندی کا موجب بنے۔ چھ ہزار یہ قبل مسیح میں جو کہ ہو (hoe) استعمال کرنے والی اناطولیہ کی ترقی یافتہ جدید حجری عہد کی جمعیت تھی، ڈبلیو اے فیئر سروس جونیئر نے سماجی مساوات[۳] کے اصول کا ثبوت تلاش کیا ہے، اور یہ امر ہندوستانی جمعیتوں پر اور بھی زیادہ صادق آتا ہوگا۔

ہندوستان میں زرعی انقلاب اور پہلا شہری انقلاب دراصل وادئ سندھ (ہڑپہ والی) میں باہم مربوط تھے، جن کو آج کی کاربن ڈیٹنگ کی پیمائش ۲۶۰۰ سے ۱۸۰۰ر قبل مسیح کے درمیان بتاتی ہے۔[۴] سندھ کی زراعت کا تانا بانا بلاشبہ ہل کے ذریعے کاشت پر مبنی تھا کیونکہ بیل کو پہلے ہی باربرداری کے جانور کے طور پر سدھایا جا چکا تھا، جو بیل گاڑی کو کھینچتا تھا۔ سندھ کے ہل استعمال کرنے والے لوگوں کا کیس کوسمبی کے شدید اعتراضات کے بجائے ناقابلِ جواب دھندگی رہا ہوگا۔[۵] کالی بنگن کے ایک ہل سے تیار کھیت میں سیاروں (furrows) کی دریافت سے اب کسی مثبت ثبوت کی عدم موجودگی پر شک وشبہ ہونے لگا ہے۔[۶] ہل کی موجودگی سے سندھ کی زراعت کا بڑے پیمانے پر شمال مغربی میدانوں اور جنوب میں گجرات تک کا پھیلاؤ واضح ہو جاتا ہے۔ وادئ سندھ کے لوگوں نے گندم اور جو (چھ قطاری) اگایا جو کہ دونوں ہی ہندوستان کی جدید معیاری اقسام (varieties) ہیں گجرات میں سندھ جیسے مقامات پر باجرہ اور جوار کے ساتھ چاول بھی پایا گیا ہے۔ کھیتوں کا مڑ دالوں کو اور تل اور سرسوں کی ایک قسم تیل کے بیجوں کو ظاہر کرتی ہے۔[۷] سندھ کی سب سے شاندار فصل کپاس کی ہے جو کہ 'صنعتی' فصلوں میں سب سے پہلے بنائی/ اپنائی گئی۔[۸] فصلوں کی کثرت سے دو فصلی نظام کے مستحکم ہونے کا پتہ چلتا ہے، گویا اس کے بعد کے زمانے میں زراعت ایک کُل وقتی پیشہ بن گئی ہوگی اور یوں دہقانوں کا ایک سماجی طبقے کے طور پر موجود ہونا بھی اخذ کیا جا سکتا ہے۔

لیکن دہقانوں کے ظہور میں آنے کا لمحہ ایک طرح سے امتیازات پر مبنی معاشرے کے ظہور کا لمحہ بھی معلوم ہوتا ہے۔ اس یقین کی کوئی بنیاد نظر نہیں آتی کہ کسی بھی طویل یا قلیل عرصے کے لیے

خالص دہقانی معاشرہ موجود ہوسکتا تھا جیسا کہ برٹن اسٹین(Burton Stein) نے ایک اور زمانی (Chronological) عہد کے جنوبی ہندوستان کے لیے مفروضے کے طور پر پیش کیا تھا۔[9] مکمل بھرپور زراعت کا مطلب ہے فاضل پیداوار جو خوراک پیدا کرنے والوں سے بھی زیادہ افراد کی ایک خاص تعداد کو بھی کھلانے پلانے کے لیے کافی ہو۔ ان بنجر علاقوں میں جہاں زراعت پہلے پہل پھیلی، بند اور پشتے (embankments) سیلابی پانی کو روکنے اور رخ موڑنے کے لیے بنیادی ضرورت تھے جس غرض سے ایک خاص درجے تک کی سماجی و نظمیاتی تنظیم لازم تھی۔ یہی صورتِ حال مارکس کے مستشرقی استبدادیت (Oriental Despotism) کے نظریے کی بنیاد تھی۔[10] آخر کار کانسی (تانبے اور قلعی کا بھرت) جیسی مہنگی دھات پر کنٹرول نے چھوٹے قصبات میں رہنے والے طبقے کو پتھر کے اوزار استعمال کرنے والی دہقانی جمعیت پر مؤثر غلبہ دے دیتا تھا۔ ان مادی حالات سے جو ڈھانچے تخلیق ہوئے، ان کو مستحکم کرنا، دیوتاؤں کے مذہب، توہمات اور پجاریوں کا کام تھا، جو ظاہری طور پر حکمرانوں اور رعایا دونوں ہی کو تبدیلی کے حیران کن سلسلے میں باندھ کر سندھ کی ثقافت کو جغرافیائی اور زمانی اعتبار سے ایک مخصوص یکسانیت عطا کرتے تھا۔[12]

سندھ کی ثقافت نے یوں ہندوستان کو نہ صرف اس کے ابتدائی شہر ہڑپہ اور موہنجوداڑو، بلکہ اس کی ابتدائی دہقانی جمعیت بھی عطا کی۔ اس ثقافت کے زوال کے ساتھ قصبات تو معدوم ہو گئے لیکن دہقانوں کا کیا ہوا؟ سیلابوں کا نظریہ ایک یا دو قصبات کے اجڑنے کی وضاحت تو کرسکتا ہے، لیکن یہ یقیناً ساری کی ساری زرعی جمعیتوں کے غرق ہونے کا تصور نہیں دے سکتا۔ چنانچہ ۱۹۴۷ء میں وہیلر نے جو مفروضہ بڑے حوصلے سے دیا تھا اور جس کو ۱۹۵۶ء میں کوسمبی نے رِگ وید کے بھجنوں کی ایک شاندار تشریح کرتے ہوئے مزید تقویت پہنچائی تھی، اس مفروضے کے متبادل کوئی بھی جائز اور قابلِ قبول مفروضہ نہیں پایا جاتا۔ اس کے مطابق آریاؤں نے سندھ ثقافت کے خالقوں کو یا تو تباہ و برباد کر دیا یا ان پر غالب آ گئے اور ان کے فوری جانشین بن گئے۔[14]

آریاؤں کی کامیابی کا سہرا گھوڑوں کی ملکیت اور خاص کر گھوڑے سے چلنے والی بگھی کے سر جاتا ہے[15] کیونکہ گذشتہ ادوار کے سارے ہتھیاروں اور ساز و سامان کے مقابل میں بگھی ایک مہنگی مشین تھی، جس کی ملکیت کا مطلب تھا پہلے سے موجود اشرافیہ کا ہونا[16] چنانچہ رِگ ویدی معاشرے میں ابتدا میں کسی جمہوری مرحلے کا تصور کرنا مشکل ہے، جیسا کہ بعض اوقات تجویز کیا

جاتا رہا ہے۔ [۱۷]

رِگ وید کے مواد سے زراعت کی جو کیفیت معلوم دیتی ہے وہ بیل سے چلنے والے ہل (sira) کے تسلسل کو ظاہر کرتی ہے [۱۸] یہ ٹیکنالوجی ابھی تک تانبے کے زمانے کی تھی اور رِگ وید میں موجود ayasa سے عام طور پر مراد تانبہ ہے نہ کہ لوہا۔ جَو (yava) سب سے بڑا خوراک کا اناج تھا لیکن لگتا ہے بالائی سندھ طاس (سپت سندھاوا) میں چاول کی کاشت شروع ہو چکی تھی چنانچہ دو فصلوں کا سالانہ چکر اپنی نئی شکل میں باقی رہا۔ لیکن گندم، کپاس اور سندھ ثقافت کی دوسری فصلوں کا تذکرہ نہیں ملتا۔ [۱۹] مزید برآں آریاؤں نے اپنے دشمنوں کی بندوں پر مبنی زراعت کو حقارت سے دیکھا: اِندر دیوتا ان ڈیموں کو زور لگا کر کھول سکتا تھا جنھوں نے پانی کو قید کر رکھا تھا۔ [۲۰] یہ ہوسکتا ہے کہ زرعی حالات میں تبدیلی کا تعلق منڈی والے شہروں کے معدوم ہونے اور ایک نظامِ کنٹرول سے دوسرے کلیتاً مختلف نظام کے غالب آ جانے سے ہو۔ اس وقت خانہ بدوشی زیادہ ہوگئی ہوگی کیونکہ آریاؤں کی دولت زیادہ تر گایوں، گھوڑوں اور اونٹوں کے ساتھ ساتھ ان کے غلاموں کی شکل میں تھی۔ [۲۱]

کنٹرول کا طریقہ کار کچھ بھی ہو، مقدارِ فاضل تو پھر بھی دہقانوں ہی سے آتی تھی۔ انہی دہقانوں پر جمعیت کی اکثریت مشتمل تھی جس کو وِش (vis) کہا گیا ہے کیونکہ 'کاشتکاروں' کے لیے مخصوص الفاظ کرشتی (kristi) اور چارسنی (charsani) اکثر تمام آریا آبادی کو مجموعی طور پر ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتے تھے۔ [۲۲] دہقان اپنے کھیتوں (ksetrapati) کے مالکان ہوتے تھے [۲۳] لیکن ایسے 'آزاد' کسان برتر قبیلوں سے تعلق رکھتے تھے، جبکہ ایک بہت بڑی آبادی محکوم داسیو (dasyu) جمعیتوں پر مشتمل تھی جن کو اناج اور مویشی سے الگ کر دیا گیا تھا۔ [۲۴] سب سے نچلے درجے پر 'داس' لوگ تھے جو کہ 'جانوروں' (cattle) کی طرح کھیتوں میں کام کرتے یا اپنے آقاؤں کے ریوڑوں کی دیکھ بھال کرتے تھے۔ [۲۵] سب سے بلند درجہ اشرافیہ (rajanyas) کا تھا جو کہ اپنے رتھوں میں گھومتے تھے اندر دیوتا ان کا پسندیدہ تھا، اور پھر پجاری (برہمن) جو کہ جانوروں کی قربانیوں اور رسومات کے پیچیدہ نظاموں کی قیادت کرتے تھے۔ رِگ وید کی کتاب دہم میں ایک عالیشان بھجن اس طبقاتی طور پر تقسیم شدہ معاشرے کی تصویر کشی کرتا ہے جس کی تخلیق بھجن کے مطابق الوہی قوتوں (divinity) نے کی تھی۔ خواہ کتنا ہی سادہ شکل میں

ڈھالا جائے، بھجن کی وَرنا اسکیم بڑی وفاداری سے دہقانوں کو آزاد وِش (vis) اورغلام داسیو میں تقسیم کی مظہر ہے یہی لوگ بعد میں ویش اور شودر بنے، جو کہ علی الترتیب تیسرا اور چوتھاورنا کہلاتے تھے۔

طویل عبوری دور: گنگائی طاس

ہندوستانی دہقانوں کی تاریخ کا اگلا مرحلہ گنگا کے طاس میں وسیع رقبوں کی صفائی کرنے کا ہے۔ یقیناً یہ بہت طویل اور تکلیف دہ عمل تھا جس میں بے حساب بے اندراج شجاعت اور المیوں سے واسطہ پڑا ہوگا، اور یہ عمل سماجی تنظیم کے طریق میں بنیادی ترامیم کے بغیر ممکن نہیں ہوسکتا تھا۔

تقریباً دو ہزار قبل مسیح یا اس کے لگ بھگ زراعت زیادہ تر سندھ طاس اور اس کے کناروں تک محدود تھی، اور بمشکل ہی اس نے کبھی تیس انچ سالانہ بارش کے خطے کے پار جانے کی کوشش کی ہوگی۔ گنگا کا طاس جو آج ہندوستان میں دیہی آبادی کا گنجان ترین علاقہ ہے، دریائے ایمزان کے طاس کی طرح (جیسا کہ یہ کچھ عرصہ قبل تھا)، گھنے جنگلات پر مشتمل تھا۔ لیکن تانبے اور ہتھی والے کلہاڑے کے ظہور کے ساتھ ہی جو کہ موہنجوداڑو کی آخری تہہ میں ملتا ہے[۲۶] ابتدائی صفائی کا کام شروع ہوسکتا تھا۔ اس کا آغاز فطری طور پر زیادہ خشک اور مغربی اطراف سے ہوا ہوگا۔ Copper-Hoard افراد نے جو کہ زردی مائل (ochre) ظروف (OCP) استعمال کرتے تھے، دوآب اور روہیل کھنڈ کے علاقوں میں دوسرے ہزاریے کے ابتدائی نصف میں منتشر آبادیاں قائم کی تھیں[۲۷] اس کے بعد آنے والے سرخ وسیاہ (B&R) ظروف کی ثقافت تانبے اور پتھر کی صنعت کے ساتھ ساتھ جاری رہی۔ آبادیاں اب منتشر انداز ہی میں مغربی بہار کی جانب پھیل گئی تھیں۔ یہ وہ زرعی جمعیتیں تھیں جو رِگ ویدی آریاؤں کی طرح چاول اور جو تو اگاتی تھیں لیکن گندم نہیں۔ دوطرح کی دالیں، چنا اور khesari بھی کالے چنے کے ساتھ ظہور پذیر ہو چکی تھیں اور ایک غیر مطبوعہ شناخت کے ساتھ کپاس بھی OCP درجے کی فصلوں میں شامل کی جاسکتی ہے۔[۲۸]

تاہم لوہے یا دھات سازی (Metallurgy) کی آمد تک جس کی مدد سے فولادی کناروں والے لوہے کے اوزار بنائے جاتے تھے یہ آبادیاں زیادہ تعداد میں پھیل نہیں سکتی تھیں۔[۲۹]

لوہا چونکہ تانبے کے مقابلے میں ارزاں تھا، کانسی اور پتھر کے بلیڈوں کی جگہ لوہے کے اوزاروں نے لے لینی تھی۔ مزید یہ کہ لوہے سے دوسرے میٹریل (مثلاً ہڈی کے تیر کی نوکیں)

کے اوزار بھی بآسانی بنائے جاسکتے تھے۔ چنانچہ لوہے کا اثر آثارِ قدیمہ کے ریکارڈ میں فوری طور پر جھلکتا ہے۔

ماہرینِ آثارِ قدیمہ بتدریج لوہے کی ابتدا کی تاریخ کو پیچھے کی جانب دھکیل رہے ہیں۔ موجودہ شواہد کی بنا پر یہ ممکن لگتا ہے کہ بالائی گنگائی میدانوں میں لوہا ایک ہزار قبل مسیح میں مصور سرمئی ظروف (PGW) کی ثقافت (اندازاً ۵۰۰-۱۱۰۰ ق م) کے آغاز کے قریب متعارف ہوا ہو[۳۰] آثاریاتی شواہد ادبی شواہد سے بالکل صحیح طور پر تو منطبق نہیں ہوتے، لیکن یہ بات عملی طور پر ممکن ہے کہ PGW ایک 'آریائی' مرحلے کی نمائندگی کرتا ہے، کیونکہ متاخر ویدی متون میں لوہے کا تذکرہ پہلے ہی شروع ہو چکا تھا۔[۳۱]

لوہے کے اثرات فوری طور پر جو مرتب ہوئے وہ تھے تیز رفتاری سے صفائی کے کام کا پھیلاؤ، جس کا ثبوت PGW اور B&R نوعیت کی ہمعصر ثقافتوں کے طویل دورانیے کے تقابل سے مل جاتا ہے[۳۲] اس وقت گندم اگانے کے لیے مناسب حالات دوبارہ نمودار ہوئے اور فصلوں کی فہرست میں نئی قسم کی دالوں اور مسور کا اضافہ ہو گیا۔[۳۳]

گنگائی طاس کے زرعی حالات سندھ ثقافت کے حالات سے بہت مختلف تھے۔ یہاں نہریں اور پشتے یا بند معمولی اہمیت رکھتے تھے۔ مون سون کی کثرت نے یہاں کے کسانوں کو ان تلی پٹیوں تک محدود نہیں کیا تھا کہ جن کو محض سیلاب کے ذریعے نمی اور چکنی مٹی کی تازہ خوراک بہم پہنچا کرتی تھی۔ گنگائی میدانوں میں پیداوار میں اس وقت بہتری آسکتی تھی اگر چند سال کاشت کے بعد کسان جنگلات سے حاصل شدہ تازہ مٹی میں اپنا کھیت بنالیتا۔ 'جھم'(jhum) کے طریقے کے لیے مہاجروں کی چھوٹی چھوٹی آبادیوں میں مقیم گروہوں کی اجتماعی کوشش درکار تھی اور یہی وجہ سا کیاز جیسے قبیلوں کی تشکیل کی کافی بنیاد مہیا کر سکتی تھی، یہ قبیلے بہت نمایاں طور پر کسان قبیلے تھے۔[۳۴] جاتکوں (Jatakas) میں، رگ وید کے آزاد کاشتکاروں کو ممکنہ طور پر جواب دینے والے، آزاد مرد کسانوں کے بارے میں بھی معلومات ملتی ہیں۔[۳۵]

جنگلات کی صفائی کے وقت میں غیر دہقانی زراعت کی بھی ضرورت پیدا ہوئی۔ نئی تیار زمین کے لیے جس میں بہت جڑیں اور سخت مٹی تھی (جس کا سراغ لگانا اب صدیوں تک ہل چلائے جانے کے بعد ناممکن ہے) بھاری قسم کے ہل کی ضرورت تھی جو اس وقت لوہے کے کناروں کے

مقابلے میں پتھر کو استعمال کرنے کے باعث اور بھی زیادہ وزنی ہو جاتا تھا۔ اس سے متاخر ویدی اور برہمن ادب میں چھ، آٹھ یہاں تک کہ بارہ بیلوں سے چلائے جانے والے ہل کا حوالہ سمجھ میں آتا ہے۔[۳۶] اس طرح کے ہلوں کا مطلب ہے کہ آقا اپنے غلام مزدوروں کے ساتھ مل کر کام کرتا تھا کیتھ (Keith) نے تو اپنا اس دور کے بارے میں تاثر یوں لکھا ہے کہ:

'اپنی زمین پر کام کرنے والے کسان کی جگہ بڑی زمینوں کے مالک لے رہے تھے، جو غلاموں کے ذریعے کاشت کرتے تھے۔[۳۷] اس تاثر کی جاتکوں کی شہادت سے مزید تصدیق ہوتی ہے، جہاں پر بارہا لکھا ہے کہ بڑے برہمن زمیندار جو اپنے کھیت غلاموں یا دیہاڑی والے مزدوروں کے ذریعے کاشت کرواتے تھے، اور یہ کہ مویشیوں کے بڑے مالکان، جن کے پاس بےتحاشا ریوڑ (مثلاً تیس ہزار تک)، بےشمار غلام اور اجرت پر لیے ہوئے لوگ (ایک شخص کے پاس ۱۲۵۰ ارتک) ہوتے تھے[۳۸] یہ ثبوت کوٹلیہ کی ارتھ شاستر پر ختم ہوتا ہے جہاں کہ بظاہر وسیع نجی زمین کے مالکان کے پاس غلام اور معاوضے پر رکھے کارکن ہوتے تھے[۳۹] اسی متن سے ہمیں حکمران کی ذاتی قلمروؤں، سیتا زمینوں، کا بھی پتہ چلتا ہے، جو کچھ تو عمال کی نگرانی میں غلاموں، اجرتی کارکنوں اور مجرموں سے کاشت کروائی جاتی تھیں اور کچھ کو اردھاشیتک (شراکتی کاشتکاروں) اور دیگر کو پٹے پر دی جاتی تھی۔[۴۰]

گنگائی میدانوں میں آبادی کا ایک اور عنصر سامنے آیا جو کہ سندھ طاس میں زیادہ اہمیت نہیں رکھتا تھا، یعنی شکار کرنے والے۔ جونہی زرعی جمعیتیں، گنگا کے طاس میں وارد ہوئیں تو جنگل شکاری قبائل کی دسترس میں آ گئے۔ تانبے اور بعد ازاں لوہے کے بنے اوزاروں نے شکار کو زیادہ مؤثر بنا دیا۔ بعد کی سطحوں میں PGW جگہوں پر لوہے کے بھالے اور تیر بہت عام ہو گئے تھے۔[۴۱] دوسری جانب زرعی بستیوں کی پھیلتی ہوئی آبادی نے جانوروں کی کھالوں اور دیگر جنگلاتی پیداوار حتیٰ کہ گوشت کے لیے مارکیٹ مہیا کی۔[۴۲] اس کے بدلے میں شکاری خود اپنی خوراک میں اناج کے استعمال کا اضافہ کر سکتے تھے۔ تب یہ بھی ممکن ہے کہ ساری خوراک جمع کرنے والی جمعیتوں میں آبادی پھیلتی رہی ہو اور اس طرح ناگا، کو، بلی، نساد اس خوب پھلے پھولے ہوں، اور ان کا اثر ورسوخ متاخر ویدک رسومات کے کناروں تک پہنچ گیا ہو۔[۴۳] یہ گروہ جانور پالنے والوں کے ساتھ مل کر میگاستھینز کی بیان کردہ ہندوستانی سات ذاتوں میں سے تیسری ذات

بنانے کے لیے کافی اہم تھا، جبکہ کسان اس میں سے دوسری ذات تھے۔[44]

پہلے ہزاریہ قبل مسیح کے لگ بھگ مشرق کی جانب زراعت کا عمل دخل بڑھنے کے طویل عرصے میں ایک پیچیدہ قسم کی سماجی تشکیل عمل میں آئی جس میں کسان جمعیتوں نے قبائل کے درمیان، زمیندار آقاؤں کے تحت کام کرنے والے غلام یا نیم غلام مزدوروں کی بستیاں بسائیں، جبکہ شکاری گروہوں کو تازہ لیکن مدھم ہوتی معاشی اہمیت کا فائدہ ہوا۔ ان متنوع سماجی تشکیلات سے اغلباً مہاجن پاڑوں کی ابھرتی ہوئی مختلف النوع معاشری ریاستوں کی وضاحت ہوسکتی ہے جبکہ حکمرانوں کی قوت کو طاقتور اشرافیہ اور برہمن پجاریوں کی روزافزوں حیلہ بازی نے جو کہ زمین کے بڑے قطعات پر قابض تھے، بہت سختی سے محدود کر دیا تھا۔[45] تب بادشاہ کو 'کسانوں کا ہڑپ کنندہ' کہا جاتا تھا اس لیے کہ صرف کسان ہی بادشاہ کو اناج کی شکل میں جبری ٹیکس ادا کرتے تھے، بڑے زمیندار برہمن ایسا نہیں کرتے تھے۔

ذات پر مبنی کاشتکار طبقے کی تشکیل

جن حالات کا میں نے گذشتہ سیکشن میں بیان کیا ہے وہ ایک یقیناً طویل عبوری دور تک جاری رہے اس عبوری دور نے سماجی و معاشی رشتوں کے لیے ایک یکسر مختلف ڈھانچے کی جانب رہنمائی کی۔ میرے خیال میں تقریباً ۵۰۰ ق م کے قریب اگلے پانچ سو سال تک تبدیلی کے عمل میں شدید نوعیت کا اسراع (تیزی) آیا جس نے کاشتکار کی پیداوار کو عالمگیر بنا دیا اور ذاتوں کی بنیاد پر تقسیم شدہ کاشتکار طبقہ تشکیل دیا۔

کسانوں کے ذریعے کاشتکاری (farming) کو عالمگیر کرنے کے حوالے سے ہم شاید دو انتہائی اہم عوامل تجویز کر سکتے ہیں۔ پہلا ہے لوہے کا وسیع تر استعمال، جونہی وقت گزرتا گیا حاصل شدہ لوہے کی مقدار بڑھتی گئی اور اس طرح جو اس کی قیمت کم ہوئی تو اس کے استعمال میں تنوع آتا گیا۔ مقدار نے معیار پر اثر ڈالا۔ کچھ وقت بعد کسانوں کو بھی لوہے کے اوزار براہِ راست دستیاب ہو گئے اور یہی ایک سنگِ میل تھا۔ لوہے کے کنارے والے ہل کے لیے اوّلین ریکارڈ شدہ حوالہ ظاہراً منوسمرتی (دہم: ۸۴) میں ہے جو کہ اس کی ابتدا کو ۲۰۰ قبل مسیح تک لاسکتا ہے۔ لیکن اس کو یقیناً ذرا بعد کے زمانے تک شاید لایا جاسکتا ہے۔[46] لیکن لوہے کے بنے ہل کے پھالے شمال

کے سیاہ پالش شدہ ظروف (NBP) کے ہمراہ ابتداً ۵۰۰ قبل مسیح تک ملے ہیں۔[۴۸] اس طرح لوہے کے وسیع استعمال سے گورڈن چائلڈ کے اس گہرے مشاہدے کو مہمیز ملتی ہے کہ ارزاں لوہے نے زراعت میں جمہوریت سمو دی۔ کوئی بھی کسان اب اپنے لیے تازہ زمین حاصل کرنے کے لیے لوہے کا کلہاڑا خرید سکتا تھا اور پتھریلی زمین کو توڑنے کے لیے لوہے والے ہل کے پھالے بھی خرید سکتا تھا۔[۴۹]

کسانوں پر مبنی زراعت کے پھیلاؤ میں جس دوسرے عامل نے حصہ لیا ہوگا، وہ تھا مختلف انواع کی فصلیں اگانا۔ اتھروید میں گنے کا ذکر ہے اور جاتکوں میں کپاس اور نیل کا۔[۵۰] مسیح کی پیدائش سے قبل کے ہندوستانی اور یونانی ذخائر میں معدوم فصلوں کے بارے میں ایک طویل فہرست مرتب کی جاسکتی ہے۔[۵۱] چھٹی صدی قبل مسیح سے قصبات کی ترقی کے نتیجے میں شہری منڈیوں کی نشو ونما[۵۲] کی وجہ سے منڈی اور صنعتوں سے متعلقہ فصلوں کی کاشت میں اضافہ ہونا لازمی تھا۔ زراعت کے نئے طریقے بھی سامنے آئے خصوصاً چاول کی بوائی، جس کی کوٹلیہ نے ارتھ شاستر میں ایک پیرے میں وضاحت کی ہے۔ اسی طرح کی ترقی کے لیے زیادہ مہارت اور محنت و مشقت کی ضرورت تھی اور زمین اور فصلوں کے بارے میں علم کی بنیاد پر صحیح فیصلے کرنے کی بھی۔ رؤسا کے ذریعے کنٹرول کی گئی وسیع پیانے کی زراعت میں متروک اور غیر منافع بخش ہونے کا رجحان لازم آیا ہوگا۔ کیونکہ صرف کاشتکاروں کے ذریعے ہونے والی کاشتکاری میں ہی وہ صلاحیتیں ہوسکتی تھیں جن کی اب طلب تھی۔

جب ایک بار کسانوں کے ذریعے زراعت کی اہمیت مستحکم ہوگئی تو، ٹیکس یا 'لگان' کی شکل میں فاضل پیداوار کے حصول (extraction) کے لیے دباؤ نے بھی اس زراعت کو توسیع دی ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، کسان پہلے ہی بنیادی ٹیکس دہندہ تھے اور پانچویں اور چوتھی صدی قبل مسیح کی بادشاہتوں، اور آخر کار موریہ سلطنت نے یقیناً ٹیکس کے ذریعے آمدنی کی کوششیں تیز کرنے اور زیادہ سے زیادہ کاشتکاروں کو بسانے کا اقدام کیا ہوگا۔ میگاستھینز کے مطابق، کسان بادشاہ کو 'زمین کا خراج' اور فصل کا چوتھا حصہ (ایک اور اندازہ تین چوتھائی کا بھی ہے) ادا کرتے تھے[۵۴] کوٹلیہ نے تو اس بات پر زور دیا ہے کہ شاہی زمینوں پر آبادکاری شودر کاشتکاروں (sudra karshakas) اور دیگر نچلی ذاتوں کی ہونی چاہیے، کیونکہ ان کا استحصال زیادہ با آسانی کیا جاسکتا

ہے۔[۵۵] بڑے زمیندار اپنے مویشیوں اور مزدوروں سمیت، اور حکمرانوں کی مزدوری سے کاشتہ زمینیں جو کہ ارتھ شاستر میں ابھی تک اہم تھیں، نئے حالات میں قائم نہیں رہ سکتی تھیں۔ حتیٰ کہ اگر آقا (Lord) اور مالک (Svami) ہی کی ملکیت برقرار رہتے ہوئے بھی ان کے لیے یہ زیادہ باسہولت تھا کہ وہ دوسرے کاشتکاروں (karshkas) کو زمین معاہدے پر دے دیں بجائے اس کے کہ وہ خود اپنے براہِ راست انتظام میں کاشت کروائیں[۵٦] اس میں کچھ مستثنیات ضرور تھیں۔ موریہ عہد گزرنے کے بعد بھی ہمیں دوسری صدی قبل مسیح میں پتانجلی میں ایک زمیندار ملتا ہے جو پانچ مزدوروں کے ہل چلانے کی نگرانی کرتا ہے[۵۷] تاہم اس کا مختصر پیمانہ بھی نظر میں رکھنا چاہیے۔

زرعی ثقافتوں کی اس جمہوریت کاری (democratization) کے ساتھ سماجی تغیر بھی ہوتا رہا۔ قبیلے (Janapadas) منتشر ہو گئے اور ان کی جگہ جاتیوں (ذاتوں) نے لے لی۔ بدھ کے وقت میں ہم جاتیوں کا ذکر سنتے ہیں 'شاندار لیکن نیچ بھی' لیکن قبیلہ اور ذات کے درمیان اختلاف ابھی تک غیر واضح ہی تھا۔ بدھ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ساکیا جاتی سے تعلق رکھتا تھا جو کہ اس وقت یقینی طور پر قبیلے ہی کے معنی میں لیا جا رہا تھا۔ قبائل کے لیے درون زوجی (endogamy) ایک پہچان تھی، یہ وصف بہت ہی زور و شور کے ساتھ بعد میں جاتیوں کو منتقل کیا جانا تھا۔ میگاستھینز کا سات ذاتوں کا بیان جہاں جانور پالنے والے (husbandman) خود ایک الگ ذات پر مشتمل تھے، کسانوں اور پیشہ ور جاتیوں کے رسمی ورنائی نظام کے ساتھ ساتھ ترقی کرنے کے باعث جو اہم کنفیوژن پیدا ہوا تھا، اس کا نتیجہ تھا۔[٦٠] منو کا پیشہ ور جاتیوں کو مخلوط ذاتوں میں ترتیب دینا جاتی نظام کے لوازمات کی تشکیلی مدت کا نچلا درجہ متعین کرتا لگتا ہے[٦١] ایک بار جب پیشہ ور جاتیاں تشکیل پا گئیں تو قبیلہ فطری طور پر بکھر گیا اور علیحدہ علیحدہ درون زوجی کے حامل حصے بن گئے جو کہ بڑے سماجی نظام کے اندر ہی موجود تھے۔[٦٢] اس طرح کاشتکاروں کی برتر عناصر سے علیحدگی کو بعد ازاں ملنے والی مثالوں سے اخذ کیا جا سکتا ہے باد گجر، گجروں سے جو کہ ایک اصلی گجر قبیلہ تھے، الگ ہو گئے اور راج گوند، گوندوں سے الگ ہو گئے۔ ان میں سے ہر صورت میں جو برتر حصہ تھا وہ کشتری (راجپوت) کی حیثیت کا دعویدار تھا، جبکہ کاشتکاروں کو شودر جاتی کی حیثیت تک نیچے اتار دیا گیا۔

قبائلی نظام کے یوں بکھر جانے کے نتیجے میں کوئی ایک خاص کاشتکار ذات نہیں بنی بلکہ کئی

انواع کی کاشتکار جاتیاں بن گئیں۔ ان میں سے کچھ نے بعد کے گجر اور گونڈوں کی طرح اصلی قبیلے کے نام برقرار رکھے۔[۶۳] وِش (vis) کا شتکار طبقہ اب ماضی کا حصہ بن گیا تھا۔ منو پھر بھی اسی رسمی بیان کو دہراتا ہے کہ زراعت ویش کے پیشوں میں سے ایک تھی گرچہ یہ ان میں سب سے حقیر تھی اور 'زراعت کے مزدور' شودر تھے۔ لیکن کوٹلیہ کی شودر۔ کرشک والی شناخت کاشتکار طبقے کی حقیقی حیثیت کو زیادہ بہتر انداز میں بیان کرتی ہے۔ ساتویں صدی عیسوی تک یوآن چوانگ نے کاشتکاروں کی محض شودر ہی کے طور پر جماعت بندی کی ہے۔[۶۴]

'کاشتکار ذات' کا ظہور ایک اور تبدیلی کا بھی جزوی اظہار کرتا تھا جو کہ سماجی تقسیم بڑھنے کے ساتھ کاشتکاروں کا دستکاروں (artisans) سے واضح طور پر علیحدہ شناخت کیا جانا تھا۔ یورپ میں دوسرے برفانی دور کے بارے میں لکھتے ہوئے گورڈن چائلڈ نے 'اثریاتی ریکارڈ' (archaeological record) میں 'نئے اوزاروں' اور محنت بچانے والے اوزاروں (جیسا کہ قبضے والے چمٹے، بڑی قینچی، بڑی درانتی، ہاتھ سے گھومنے والی چکی) کے داخلے کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ ان کی بنیاد پر 'متعدد کُل وقتی تخصیص والے' جیسے شیشہ ساز اور کمہار وغیرہ بنے۔ پہلی صدی عیسوی تک ٹیکسلا کی کھدائیوں سے چند تکنیکی اوزاروں (بڑی قینچی و ہاتھ سے گھومنے والی چکی) کی موجودگی کے مستحکم اشارے ملے ہیں، جن کے بارے میں گورڈن چائلڈ نے بتایا تھا۔[۶۶] نئے کُل وقتی پیشے نے دستکار جمعیتوں کو کاشتکاروں سے الگ کر دیا ہوگا۔ جاتکوں میں ہمیں پیداکاروں (manufacturers) کے گاؤں کا پتہ چلتا ہے جن میں صرف لوہار یا ترکھان رہتے تھے۔[۶۷] ان کی بنیاد پر نئی پیشہ ور جاتیاں بنی ہوں گی جو کہ منو کے مطابق 'مخلوط ذاتیں' ہیں ان میں ترکھان، رتھ بان اور طبیب شامل تھے۔[۶۸]

اس طرح خوراک جمع کرنے والی آبادی مغلوب ہوگئی اور 'نچلی' (menial) ذاتوں کا ظہور ہوا۔ اس کی اہمیت کچھ اس لیے بھی ہے کہ بعد میں آنے والے متون میں بعد میں آنے والے 'اچھوتوں' کے آباؤ اجداد صرف اور صرف شکار کرنے، جانوروں کی کھالوں پر کام کرنے اور بانس کے کاروبار سے متعلق تھے۔[۶۹] بالفاظ دیگر ان کا آغاز خوراک جمع کرنے والے جنگل نشینوں سے ہی ہوا۔ میری تجویز یہ ہے کہ گنگائی طاس میں 'طویل عبوری دور' کے دوران جنگل نشینوں کی تعداد قابلِ ذکر حد تک بڑھ گئی تھی۔ ایک خاص نقطے پر مختلف بستیوں میں مختلف اوقات میں شاید، یہ

تعدا دا تنی بڑھی کہ زراعت اور شکار کے درمیان تعلق ٹوٹ گیا۔ پھلی دار [دال، مٹر وغیرہ] فصلوں کی افزائش سے جانوروں کے گوشت اور مچھلی پر گاؤں والوں کا انحصار کم ہو گیا[۰] اور کپاس کی کاشت سے جانوروں کی کھالوں کی طلب متاثر ہوئی۔ جو جنگل کے علاقے شکاریوں کے پاس روزی کا وسیلہ تھے، اب انہیں ان سے ہاتھ دھونا پڑا۔ ساکیاؤں اور کولیوں کے درمیان مناقشت زراعت میں نئے نئے تجربے کرنے والوں اور ان کے جنگل نشین حریفوں سے تنازعے کو واضح کر سکتی ہے۔[۱] کسانوں کی زیادہ زمین حاصل کرنے کی جستجو کو جنگل نشینوں کی مزاحمت ملی اسی میں کسانوں کی جنگل والوں کے خلاف شدید دشمنی کے کافی اسباب پائے جاتے ہیں۔ جانوروں کو مارنے والی جاتیوں کو بدھوں اور برہمنوں دونوں کے اس دور کے متون میں نفرت سے لکھا جاتا ہے۔[۲] منو نے ان کے ساتھ سلوک کرنے کا طریقہ طے کیا ہے جبکہ یہ مغلوب ہو کر مخصوص جاتیوں میں محدود ہو گئے تھے۔ چنڈال اور سواپاچ کی حیثیت میں ان کو قصبات اور گاؤں سے باہر رکھا جانا تھا اور ان کو بہت ہی گھٹیا درجے کے کام کرنا تھے[۳] یہیں سے 'چھوت چھات' (untouchability) اور نچلی ذاتوں کا آغاز ہوا جس سے دیہات کے الگ تھلگ دیہی پرولتاریہ کی تشکیل ہوئی جس کو آگے چل کر ہندوستانی سماجی نظام کا ایک خاص وصف بننا تھا۔

مسیح کی پیدائش سے پانچ سو سال قبل کا زمانہ ہندوستانی سماجی تاریخ میں انتہائی اہم تشکیلی دور تھا۔ ان سالوں میں نظامِ ذات کے بنیادی خدوخال بنے، جن میں کاشتکار طبقے کو بے شمار درون زوجی جمعیتوں میں تقسیم کر دیا گیا اور ساتھ ہی انہیں دستکاروں اور نچلے درجے کے (menial) مزدوروں سے جدا کر دیا گیا۔ سماجی تانا بانا خود بخود سے نہیں بن جاتا۔ اس کی تشکیل کے لیے ایک یکسر نئے نظامِ نظریات وعقائد سے حاصل شدہ سمت اور توانائی کی ضرورت ہوتی ہے۔

نیا نظام بدھ مت سے قریبی طور پر جڑا ہوا تھا۔ کوسمبی نے بدھ مت کی برہمنوں کی جانوروں کی قربانی پر تنقید میں جانور پالنے والے ویشوں کی متروک چرواہی طرزِ زندگی کے خلاف دشمنی کا سراغ لگایا ہے[۴] اس سے بدھ مت کا بہت ہی تنگ سماجی دائرے میں اثر ورسوخ محدود ہوتا لگتا ہے میں بہت ہی اضطراب سے اس امر کو تجویز کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ 'کرم' اور 'اہمسا' (بدھ مت کے دو بنیادی عناصر) میں یقین کا اس وقت کارفرما بڑے سماجی عملیوں سے بہت ہی گہرا تعلق تھا۔

گوتم بدھ کہیں بھی نظامِ ذات کی عمدگی کی تبلیغ کرتا نظر نہیں آتا، اور اشوک کے احکامات وَرنا

اور جاتی کے تحت نافذ کیے گے فرائض کی جانب بالکل کوئی اشارہ نہ کرنے کے حوالے سے بہت نمایاں ہیں[75] پھر بھی کرم کا نظریہ، جسے بدھ مت اور جین مت دونوں نے ہی پھیلایا، نظامِ ذات کی سب سے زیادہ مؤثر توجیہہ کرتا ثابت ہوتا ہے۔فرد کی روح کے بارے میں بدھ خیالات کچھ بھی ہوں، بدھ روایتوں نے جنم اور دوبارہ جنم کے چکروں کو محض انفرادی بنیادوں پر ہی سمجھا ہے[76] جب یہ چکر اس طرح سے سمجھ لیا گیا تو کسی شخص کا آج نچلی جاتی میں جنم اس کے گذشتہ جنم کے باعث ہونا صحیح سمجھا گیا اور اگر وہ اپنے لیے طے شدہ فرائض کو عمدگی سے ادا کرے تو اس کو آئندہ بہتر جنم کا وعدہ کیا گیا ہے۔منو کے زمانے میں یہ عقیدہ ذات کے نظریے کا ایک مستحکم جز بن گیا تھا۔[77]

اہمسا اپنے بالکل صحیح اطلاق میں زمین کے کنٹرول کرنے والے متمول برہمنوں سے حسد کے نتیجے میں پیدا ہوا ہوگا کیونکہ برہمن اپنی رسومات کی قوت کا اظہار بڑے جانوروں کی قربانی کے ذریعے کرتے تھے۔لیکن جانوروں کی قربانی کے خلاف تعصب ایک بڑے پیمانے پر جنگل کے شکاری قبیلوں سے کسانوں کی نفرت سے ماخوذ ہوا ہوگا۔اشوک کے فرامین میں شکار کرنے اور مچھلی پکڑنے کے خلاف واضح احکامات موجود ہیں[78] اس سے بھی بدھ متون میں شکاری لوگوں کے خلاف دشمنی کی وضاحت ہوتی ہے۔اہمسا ان جمعیتوں کے مغلوب اور الگ تھلگ ہو جانے کو جواز بخش سکتا تھا جس سے چھوت چھات کی بنیاد پڑی تھی۔لیکن یہ چکر چلتا رہا۔جیسے ہی برہمنوں نے اہمسا کا نظریہ قبول کر لیا تو کسانوں کے پیشے تک کو گناہ اور نیچ قرار دیا جا سکتا تھا کیونکہ کیا وہ لوہے کی نوک والے ہل سے زمین کو اور اس کے اندر بسنے والی مخلوق کو زخمی نہ کرتے تھے؟[79] بعد کے وقتوں میں بدھ مت نے بھی اسی نظریے کو تسلیم کر لیا۔[80]

نئی سماجی صورتِ حال نے بھی اپنی باری آنے پر مذہبی دنیا کو متاثر کیا۔قبائلی بندشیں ختم ہوئیں تو ان کے مقامی رسوم و توہمات بھی ختم ہو گئے اور کسان جاتی کا رکن ہونے کے طور پر عام سماج کا حصہ بن گیا، اب اس کو بھی عام مذہب کی ضرورت دوسروں کی طرح محسوس ہونے لگی۔لیکن برہمنوں کی مقدس رسومات اور بدھ سنگھا میں اس غرض سے کوئی شق نہ تھی، دونوں ہی اشرافیہ کی سرپرستی کرتے تھے۔تاہم بدھ مت میں پہلی صدی عیسوی تک 'بدھی ستوا' کا تصور فروغ پا چکا تھا، یہ وہ قوت تھی جس کا شرف ہر شخص براہِ راست عبادت کے ذریعے حاصل کر سکتا تھا[81] اگر اس سے

پہلے نہیں تو اسی عہد میں تقریباً ویشنا وِزم کا ظہور ہوا جس میں بھگتی کا تصور تھا اور یہ تصور دیوتا (معبود) اور پجاری (عابد) کے درمیان ذاتی رشتہ قائم کرتا تھا [۸۲] کرشن کے نام کی لفظی اہمیت اور اس کے بچپن کے قصے اسی عظیم مسلک (cult) کے غیر مہذب عناصر کو اچھی طرح واضح کرتے ہیں [۸۳] یہاں سے ایک طرح سے کاشتکارانہ ہندومت کی بنیاد پڑنے لگی۔

جنوبی ہندوستان

جنوبی ہند کو دوسرے حصوں سے الگ کر کے سمجھنے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ یہاں سماجی ارتقا کے اوائل سے لے کر تیسری صدی قبل مسیح کی موریہ فتوحات تک ترقی کا سلسلہ دوسروں سے جداگانہ تھا۔ جنوب میں ہل کا ظہور دوسرے ہزاریے قبل مسیح میں ہوا جو کہ بنیادی طور پر جدید حجری ثقافت کا عہد تھا۔ [۸۴] فصلیں جو اگائی جاتی تھیں وہ ragi جوار کی دو اقسام، گندم، گھوڑوں کا چنا اور سبز چنا تھیں۔ چاول اور باجرہ ایک ہزار قبل مسیح کے لگ بھگ لوہے کی آمد کے بعد اگائے جانے لگے۔ اس نوعیت کی زراعت کا مطلب تھا کہ کاشتکار طبقہ متاخر جدید حجری زمانے سے موجود تھا۔ مویشیوں کے باڑوں کی وسیع پیمانے پر موجودگی سے بہت بڑے چرواہی سیکٹر کی بھی نشاندہی ہوتی ہے [۸۵] تقریباً سارے ہی قبل موریہ مقامات کرناٹک کی سطح مرتفع پر واقع تھے، یعنی اس وقت کاشتکاری بھی خشک خطے تک ہی محدود معلوم ہوتی ہے۔ یہیں پر اشوک کے جنوب میں پائے جانے والے گیارہ چٹانی کتبے مرتکز ہیں [۸۶] بظاہر مشرقی ساحلی میدان جو آندھرا، چولا اور پانڈیاؤں کے مسکن تھے جن کا ذکر اشوک کے چٹانی کتبے نمبر دو اور تیرہ سے ہوتا ہے، جزوی طور پر ہی دریافت ہوئے تھے۔ اس مرحلے پر ہی موریاؤں کے ہتھیاروں سمیت شمال کی ثقافت یہاں پہنچی۔

جنوب میں اس کی رسائی کے بعد جو اثرات پڑے وہ شمال میں ہونے والے واقعات کو سمجھنے کے لیے بھی اہم ہیں۔ جنوب میں قانونی نظریہ دانوں کا چار ورنا کا نظام نافذ ہونے کی کوشش ناکام ہوگئی [۸۷] کاشتکاروں کو ویش نہیں بلکہ شودر قرار دے دیا گیا، جو کہ اس عہد میں ہند میں کاشتکاروں کا عمومی درجہ ہونے کا اہم اشارہ ہے۔ سپاہی اور تاجر دو مختلف ذاتوں میں الگ الگ ہو کر منفرد نہ ہو سکے تھے اور اس سے پتہ چلتا ہے کہ جنوبی ہند میں سماجی تفریق شاید کافی اعلیٰ درجے تک نہیں پہنچی تھی۔ لیکن جاتیوں کا نظام جنوبی ہند میں اتنا ہی مضبوطی سے جم گیا جتنا کہ ہند میں دوسری جگہوں پر

تھا شاید اس کی وجہ قبائل کی اجتماعی طور پر تبدیلیٔ مذہب تھی۔ ایسی تبدیلیٔ مذہب میں بظاہر برہمنوں نے نئے مسلک کے چوٹی کے پجاریوں کی حیثیت میں اہم کردار ادا کیا تھا[۸۸] اس طرح سے کاشتکار ذاتوں اولاور یا ویلالر (ulavars or vellaler) اور نچلی ذاتوں میں شدید سماجی تقسیم پیدا ہو گئی تھی جیسا کہ پانچویں اور چھٹی صدی عیسوی کی متاخر کلاسیکی (تامل) کتابوں میں ملتی ہے۔[۸۹]

تیسرے اور چوتھے ورنا کی غیر حاضری کا مطلب یہ نہیں کہ یہ تفریقی عمل بعد میں کافی تیزی سے جاری نہ ہوا ہو۔ بجائے اس کے کہ یہ بات زور وشور سے کہی جائے، یہ بات حتیٰ کہ بطور مفروضہ بھی ماننا مشکل ہے کہ کبھی بھی برہمنوں اور کاشتکاروں کے درمیان 'اتحاد' موجود تھا جس نے 'جنوبی ہند کے مقامی معاشروں میں کلیدی کردار ادا کیا ہو'۔[۹۰]

پہلا ہزاریہ: گاؤں کی جمعیت اور 'فیوڈلزم'

کوسمبی نے اس سارے عرصے کی معاشی اور ثقافتی کارکردگی کا ایک بہت ہی غمناک منظر پیش کیا ہے اور اس کا سبب 'گاؤں کی مکمل فتح جس کا نتیجہ کسی بھی بیرونی حملے سے زیادہ خوفناک تھا'[۹۱] کو بتایا ہے۔ اسے یقین تھا کہ زرعی پیداوار درحقیقت کم ہو گئی تھی[۹۲] اسی ہزاریے کے لیے جنوبی ہند کے بارے میں برٹن سٹین نے 'کسان معاشرہ (peasant society) جس میں ٹیکنالوجی ایک مستقل عامل تھا، کا تصور پیش کیا تھا۔ تاہم تغیر وتبدل نہ ہونے کا تصور ایسا ہے کہ جو زرعی ٹیکنالوجی کے بارے میں ہمارے بہم شدہ شواہد کی روشنی میں تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ فصلوں میں تب اضافہ ہو رہا تھا۔ باجرہ، نرسل باجرہ (bulrush millet)، جو کوٹلیہ کی ارتھ شاستر (دوئم۔۲۴) میں ظاہر نہیں ہوتا، بڑے باجرہ، جوار (sorgham vulgare) کے ساتھ ساتھ جو کہ عیسوی عہد شروع ہونے کے بعد پہنچ گیا تھا، شمال میں اہم فصلیں بن گئی تھیں[۹۴] ان سب نے مل کر شمال مغرب کے خشک خطوں میں 'خریف' کی فصل کو فروغ دیا۔ ململ کی فراہمی کے لیے جو کہ رومن دنیا میں ایک اہم لگژری مارکیٹ حاصل کر چکی تھی، کپاس کی اعلیٰ تر ورائٹی کو ترقی دی گئی[۹۵] خود کوسمبی نے یہ اشارہ کیا ہے کہ ناریل کے لیے پہلے شواہد مشرقی اور مغربی ساحلوں پر مسیح کی آمد سے پہلے اور بعد کی پہلی صدی میں ملتے ہیں۔[۹۶]

سوراشٹر کی شودرشن جھیل کی تاریخ موریہ سے لے کر گپتاؤں تک جو کتبوں کے شواہد سے واضح

ہوئی ہے، تالابوں اور بندوں کی مدد سے آبپاشی کی ریکارڈ شدہ تاریخ کا آغاز بنتی ہے[97] آبپاشی کے تالابوں کی تعمیر جنوب میں چولا کے عہد تک بہت مستحکم ہوتی لگتی ہے۔[98] گیارہویں صدی کے وسطی ہند میں راجہ بھوج کا بنایا ہوا وسیع ذخیرہ (reservoir) کو سبھی کے صفحات میں بھی بیان ہوا ہے۔[99] ہندوستانی جزیرہ نما میں ہر جگہ بندوں سے بنے تالابوں نے زمین میں موجود ہر باسہولت لہردار سطح کو استعمال کیا اور ان کی تعمیرات سے کاشت میں وسیع پیمانے پر اضافہ اور فصلوں میں بہتری آئی۔[100]

مستقل طور پر چرخی کی حرکت کے لیے جانوروں کی طاقت کا استعمال بھی اسی عہد سے تعلق رکھتا معلوم ہوتا ہے۔ چینی اور بحیرہ رومی تہذیبوں میں دوسری صدی قبل مسیح سے زیادہ پرانی ایسی کوئی شے نہیں۔[101] ہندوستان میں دستی گھومنے والی چکی اور quartzite کو توڑنے والی مل ٹیکسلا میں پہلی صدی عیسوی کے قریب ملتی ہے[102] چنانچہ یہ بات تقریباً یقینی ہے کہ افقی کھینچے والی سلاخ یا تختہ بعد کی صدیوں سے تعلق رکھتا ہے ایک بار جب امکان کا پتہ چلا تو اس کے کئی اطلاقات ہو سکتے تھے۔ جیسے گا بنے[103] تیل نکالنے[104] یا دونوں طرح کی ملوں میں گنے کو نچوڑنے کے لیے یعنی کونڈی اور موگری سے یا لکڑی کے بیلنوں کی مدد سے۔[105] ان تمام اعمال میں مویشیوں کی طاقت کی جگہ بے اندازہ انسانی محنت نے لے لی جو کہ غلاموں یا نیم غلام مزدوروں سے حاصل کی جاتی ہوگی۔

تب زراعت حضرت مسیح کے بعد پہلے ہزار سالوں میں مستحکم نہیں رہی ہوگی۔ اس سارے طویل عرصے میں پیداواریت غالباً کافی بڑھی ہوگی۔ ان میں سے البتہ کوئی بھی اصلاح یا اختراع کسانوں کی پیداوار کو راستے سے ہٹانے کی جانب نہیں لے گئی ہوگی، بلکہ اس کے برعکس جیسا کہ ہم نے دیکھا کچھ نے تو زرعی غلام محنت کو ہی زائد از ضرورت بنا دیا۔

سماجی رشتوں کے اعتبار سے اس عہد میں کاشتکاروں اور بے زمین مزدوروں کے درمیان عظیم تفریق مکمل ہوگئی۔ میں نے کسی اور جگہ یہ تجویز کیا ہے کہ کھیت پر کام کے لیے محنت کی طلب میں بے تحاشا موسمی اتار چڑھاؤ کے لیے محنت کی رسد کو قابلِ حصول بنانے کے لیے ایک مستقل ذخیرہ (reserve) ضروری تھا[106] نظریاتی طور پر یہ ممکن تھا کہ آزاد منڈی کی قوتوں سے ایسا کرنا ممکن ہو جاتا، لیکن اس عمل سے اجرتوں کی لاگت کسانوں کی پیداوار میں بڑھ جاتی اور فاضل قدر کا حجم کم

ہو جاتا۔ چنانچہ خصوصی طور پر دبائی گئی پرولتاریہ، کسانوں اور ان کے برتر آقاؤں کے سارے دوسرے سماجی طبقوں کے مفاد میں تھی۔ ہندوستان میں یہ پرولتاریہ زیادہ تر خوراک جمع کرنے والوں اور جنگل نشینوں سے بنی تھی جو کہ پہلے ہی مسیح سے پانچ صدیاں پیشتر علیحدہ شدہ جاتیوں میں تبدیل ہو چکے تھے۔

یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ ایک بار جب دبی ہوئی جاتیوں نے مستحکم زرعی زندگی میں اپنی جگہ طے کر لی تو انہوں نے کسی شکل میں 'سنسکرتانے' کے ذریعے سماجی زینے پر چڑھنے اور خود کو کسانوں میں تبدیل کرنے کی سعی کی ہوگی جاٹوں کے ساتھ تو بالکل ایسا ہونا معلوم ہوتا ہے جن کی تاریخ کو ہم ساتویں صدی سے لے کر چند بڑے خلا کے باوجود کھنگال سکتے ہیں [107] لیکن ایسی مثالیں استثنائی ہیں۔

ویوی کا نند جھا نے دو مراحل (۲۰۰ سے ۶۰۰ عیسوی اور ۶۰۰ سے ۱۲۰۰ عیسوی کے لگ بھگ) میں یہ دکھایا ہے کہ اچھوتوں کے زمرے میں نئی ذاتوں کے اضافے کے باعث اچھوتوں کی تعداد بڑھتی چلی گئی [108] چونکہ اچھوتوں کو گاؤں بدر کر دیا گیا تھا اور ان کے لیے زمین کی ملکیت بھی ممنوع کر دی گئی تھی وہ محض ان نچلے درجے کے پیشوں کو قبول کرنے پر مجبور ہو گئے تھے جن کے باعث وہ نازک موسموں میں زندہ رہ سکیں اور ساتھ ہی جب کھیتوں میں ان کی ضرورت ہو تو اس وقت دستیاب ہو سکیں۔ کاشتکار جو خود بھی تکلیف دہ حد تک استحصال زدہ تھا، نچلے درجے کے مزدور پر بدترین جبر کے عمل میں شامل ہو گیا۔ یہ ہندوستانی سماجی تاریخ کے مہلک ترین سانحات میں سے یقیناً ایک سانحہ ہے۔

خود کاشتکار طبقے کے اندر کافی حد تک طبقہ واریت پائی جاتی تھی۔ ایک بہت بڑی تعداد تو دوسروں کی زمین پر شراکتی کاشت کرتی تھی۔ جب منو یہ کہتا ہے کہ 'کھیت اس کا ہے جس نے سب سے پہلے عمارتی لکڑی سے اس کو صاف کیا' [109] تو اس کا خیال ممکن حد اپنے کھیت کے مالک کاشتکار کا ہوگا۔ لیکن ایک اور جگہ وہ یہ کہتا ہے کہ 'کھیت کے مالک کا' دعویٰ اصلی کاشتکار ('بیج کے مالک') پر فوقیت رکھتا ہے [110] اور مؤخر الذکر محض شراکتی کاشتکار ہی ہو سکتا ہے۔ یجنا والکیہ نے اس امر پر اس وقت زور دیا جب وہ یہ کہتا ہے کہ کھیت کے مالک (kshetrasvami) کشترسوامی کا یہ حق ہے کہ وہ اس کو اپنی مرضی کے کاشتکار کو دے۔ [111]

چوتھی صدی عیسوی سے آگے تک کے کتبوں میں زمین کو پٹے پر دینے کا انتخاب زمین کے مالک کے فرائض میں شامل سمجھا گیا ہے کہ وہ زمین کو [خود] کاشت کرے یا اس کی کاشت کروائے۔[۱۱۲] ساتویں صدی کا آئی تسانگ یہ دکھاتا ہے کہ اکثر بدھ خانقاہیں بھی اپنی زمین شراکتی کاشتکاروں کو دے دیتی تھیں، کبھی کبھار ان کو بیل بھی دیتی تھیں، لیکن اس کے علاوہ کبھی کچھ نہیں دیتی تھیں۔ تمرالپتی میں اس نے 'مزارعین' (tenants) کو دیکھا کہ وہ پیداوار کا ایک تہائی حصہ لائے تھے وہ محض چند 'لالچی' خانقاہیں ہی ہوں گی جو کہ 'پیداوار کو تقسیم نہ کریں بلکہ پجاری خود مرد و عورت ملازمین کو کام دیتے تھے اور یہ نظر رکھتے تھے کہ کاشتکاری مناسب طریقے سے ہو رہی ہے۔ لیکن اس مقصد کے لیے ضروری تھا کہ پجاری 'اجرتی ملازمین پر طاقت کے بل پر زور ڈالیں۔'[۱۱۳]

کاشتکاروں کے چند ٹکڑے کئی قسم کی پابندیوں کے بھی شکار تھے۔ اس پر خاصا کچھ لکھا جا چکا ہے۔ لیکن اس کا ثبوت بدقسمتی سے منتشر اور مبہم ہے۔ پانچویں صدی کا فاہیان کہتا ہے کہ بدھ خانقاہوں کو بادشاہ، امراء اور عام بدھ لوگ 'زمین' کاشتکار اور مویشی' دیتے تھے۔ اس سے عطیہ حاصل کرنے والے کسان کا عملاً غلاموں جیسا مرتبہ معلوم دیتا ہے۔ دیگر شواہد صرف کسانوں کی تحریکوں پر پابندیاں تجویز کرتے ہیں۔ آر ایس شرما نے جنوبی ہند میں تیسری صدی اور اڑیسہ و گجرات میں چھٹی صدی پیچھے تک جا کر غیر معاشی پابندیوں کے کتباتی شواہد پیش کیے ہیں[۱۱۵] بعد میں آنے والی صدیوں کے لیے یہ شواہد اور زیادہ مضبوط ہوتے جاتے ہیں[۱۱۶] وشتی (visti) میں جبری محنت (بیگار) کی صورت میں محکومیت کی ایک شکل بھی مضمر ہے جو کہ تقریباً سارے ہندوستان میں ہی پائی جاتی تھی، تاہم اس کا باقاعدہ زرعی عمل میں استعمال محدود ہی دکھائی دیتا ہے۔[۱۱۷]

شراکتی کاشتکاروں اور ممکنہ نیم غلاموں کے برخلاف، کسانوں میں ایک اعلیٰ طبقے کی موجودگی کے بعض شواہد ہیں جو کہ دوسروں پر غلبہ پانے کی پوزیشن میں تھا۔ منو میں ایک کاشتکار کا پتہ چلتا ہے جو کہ اجرت پر لیے گئے ملازم یا مزدور کا آجر تھا[۱۱۸] پہلی صدی سے پانچویں صدی قبل مسیح تک مرتب ہونے والی کتاب ملندا پنہو (*Milindapanho*) کاشتکار (kussako) کے بارے میں بتاتی ہے کہ جو اپنے کھیت میں کامیاب کام کر کے 'بہت زیادہ آٹے کا مالک بن گیا اور یوں بہت سے غریبوں اور ضرورت مندوں کا آقا بن گیا تھا۔'[۱۱۹] پھر ایک کسان کا نوجوان بیٹا چوتھی

صدی کے کام سوتر میں ملتا ہے۔ گاؤں کے سربراہ کی طرح اس کی بھی گاؤں کی عورتوں تک رسائی تھی کیونکہ وہ اس کو جبری محنت بھی مہیا کرتی تھیں، کھیتوں اور گھر میں کام کرتی تھیں، اس سے کپاس اور دوسرا ریشے دار سامان لے لیتیں اور بدلے میں یارن دیا کرتی تھیں۔[۱۲۰] یہ ایک تصویر بہت نایاب ہے جس میں ہم ایک کسان کے ہاتھوں دوسرے کسان کا ذیلی استحصال خصوصاً قدیم ہندوستانی گاؤں و دیہات میں ہوتا دیکھ سکتے ہیں۔

کسانوں کے اندر طبقہ بندی کے درجوں سے ہندوستانی دیہات کی جمعیت کی نوعیت کے بارے میں جو کہ مارکس اور مین (Maine) کے تصور کے مطابق زمین کی ملکیت پر مبنی تھی، کچھ سوالات اٹھتے ہیں[۱۲۱] زمین کی کثرت ہونے کی صورت میں تو یہ ممکن ہوسکتا ہے کہ خاص کھیتوں کو بیچنے کے انفرادی حق کی صورت میں نجی ملکیت نہ ظاہر ہوئی ہو جیسا کہ چولا کے ابتدائی وقت میں (نویں اور دسویں صدی) میں غیر برہمنوں کے گاؤں میں تھا کہ زیادہ تر زمین کا حق جمعیت ہی کے پاس محفوظ تھا[۱۲۲] لیکن اس سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکلتا کہ طبقہ بندی موجود نہیں تھی۔ کچھ کسان ایسے بھی تھے کہ جن کے پاس بیج، ذخیرہ شدہ غلہ، مویشی اور ممکنہ حد تک غلام بھی موجود ہوتے تھے اور کچھ کسان ان سب سے محروم تھے چنانچہ اوّل الذکر قسم کے کسان ہی غالب آسکتے تھے۔

دیہی جمعیت کے لیے دستیاب اوّلین اشاروں سے ہمیں یہ باور کرایا جاتا ہے کہ محض بالائی طبقہ ہی جمعیت کے اندر اہمیت رکھتا تھا۔ ملِندا پنہو (*Milindapanho*) کے ایک نظر انداز شدہ پیراگراف میں ناگاسین راجہ مناندر کو یہ بتاتا ہے کہ الفاظ اکثر اس طرف اشارہ نہیں کرتے جو کہ وہ ظاہری طور پر بتاتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ لفظ 'دیہاتی' (gamika) کی بات کرتا ہے:

> 'فرض کریں راجہ جی کسی گاؤں میں گاؤں کا سردار ڈھنڈورچی کو یہ حکم دینا چاہے اور کہے: ''جاؤ نقارچی، سارے گاؤں والوں کو فوراً میرے سامنے جمع کرو......'' اب راجہ جی، جب سردار سارے گھرانوں کے سربراہوں (kutipurise) کو بلاتا ہے، تو وہ یہ حکم سارے گاؤں والوں کے سامنے سناتا ہے، لیکن اس حکم کی تعمیل میں وہ ان سب کو جمع نہیں کرتا، بلکہ گھرانے کے سربراہوں کو جمع کرتا ہے۔ بہت سے لوگ نہیں آتے۔ عورتیں، آدمی، کنیزیں اور غلام، اجرتی کارکن، ملازمین، کاشتکار (gamika)، بیمار

لوگ، بیل، بھینسیں، بھیڑیں، بکریاں اور کتے لیکن یہ سب اہمیت بھی نہیں رکھتے۔'[۱۲۳]

چنانچہ اہمیت کے حامل دیہاتی ہی ہوتے ہیں جن کو سردار بلا کر گاؤں کے معاملات پر بات چیت کرتا ہے۔ آلتیکر (Altekar) نے یہ معلوم کیا ہے کہ جو لوگ جمع ہوتے ہیں اور جن کو وہ گاؤں کی بنیادی اسمبلی قرار دیتا ہے، ان کو یوپی میں 'مہاتما'، مہاراشٹر میں 'مہاتر'، کرناٹک میں 'مہاجن' اور تامل علاقے میں 'پیرومکل' کہا جاتا ہے۔ ان سب کا ایک ہی مطلب ہے 'گاؤں کے بڑے آدمی'۔[۱۲۴] جمعیت کی یہ محدودیت برہمن گاؤں میں قدرتی طور پر بہت نمایاں تھی جہاں کہ ساری طاقت غیر کاشتکار زمیندار کے ہاتھ میں تھی۔[۱۲۵]

بدقسمتی سے اس اہم سوال کے خاص صحیح جواب کے بہت کم ثبوت میسر ہیں کہ گاؤں کا بالائی طبقہ کیوں اتنے اتفاق سے عمل کرتا ہے اور اسے اپنے کنٹرول میں چلنے والی کسی کارپوریشن کی طرح گاؤں کو چلانے کی ضرورت کیوں ہے؟ اس کا جزوی جواب تو گاؤں کی معاشی خودمختاری میں ہے جو کہ زراعت میں جمہوری انداز آ جانے اور خاص طور پر لوہے کے کنارے والے ہل کے بعد بڑھتی گئی۔ کوسمبی نے موریاؤں کے بعد والے گاؤں کو حکمرانوں کو قدر فاضل مہیا کرنے والا بیان کیا ہے، جبکہ یہ خود پیداوار کے تسلسل کو جاری رکھنے کی کم سے کم شرائط کے حوالے سے خود کفیل تھے۔ بعینہٖ مارکس نے 'ایشیاٹک' نظام کے گاؤں کی حیثیت کو متصور کیا تھا۔ کوسمبی کو یقین تھا کہ اس طرح کے حالات پہلے شمالی ہند اور بعد میں دکن میں پیدا ہوئے۔[۱۲۶] دستکاروں کو کاشتکاروں کی ضروریات پوری کرنے کے لیے گاؤں میں رہنا پڑا، ان کو اناج میں سے روایتی حصہ مل جاتا اور کاشت کے لیے چھوٹے چھوٹے قطعات بھی مل جاتے۔ کتباتی شواہد نے پانچویں صدی میں شمالی ہند میں ترکھانوں کے قطعات زمین کی تصدیق کی ہے اور لیکھ پدھتی *(Lekhapaddhati)* کے مطابق پانچ طرح کے ہنرمند (pancha-karuka) یعنی بڑھئی، لوہار، کمہار، نائی اور دھوبی، کسانوں سے مٹھیاں بھر بھر کے غلہ لینے کے حقدار تھے۔[۱۲۸] یہ سب امور گاؤں سے دستکاروں کے متعین شدہ رشتے کا ٹھوس ثبوت دیتے ہیں، جس سے یہ نتیجہ لازمی نکلتا ہے کہ گاؤں ایک علیحدہ لیکن اجتماعی اِکائی تھا۔

کاشتکاروں اور دستکاروں کے درمیان تعلق گاؤں کے اندر لازماً رواجوں پر منحصر ہوگا لیکن

زمین کی الاٹمنٹ اور جھگڑوں کے تصفیے کے لیے کنٹرول کرنے کا کوئی سانچہ درکار تھا۔ اسی وجہ سے گاؤں کی حدود کے اندر 'نچلی' ذاتوں کے کھیڑوں یا جھونپڑیوں کے اہم معاملات مناسب حد تک دباؤ ہی میں رکھے گئے۔ گاؤں کے گرد کی بنجر وخراب زمین کے استعمال اور غیر مکین کاشتکاروں کے داخلے کی شرائط کا بھی کسی اتھارٹی ہی نے فیصلہ کرنا تھا۔ بالالفاظ دیگر، معاشی اِکائی اور سماجی اِکائی بھی بننا تھا اور گاؤں کے سرکردہ آدمیوں نے اس کے نام پر اپنے اختیار کو استعمال کرتے ہوئے اپنی آمدنی بڑھائی اور سماجی وظائف انجام دے کر اپنے غلبے کو مستقل بنا دیا۔

اس غلبے کے ثمرات زیادہ تر مالیاتی نظام کے ذریعے سے آئے۔ قدر فاضل کا ایک بڑا حصہ دیہاتوں کو ٹیکس کی ادائیگی کی غرض سے دینا ہوتا تھا[۱۲۹] اس بوجھ کو گاؤں کے افراد پر تقسیم کرنے کی طاقت نے اس کے کنٹرول کرنے والے طبقے کو بہت زیادہ فائدہ پہنچایا تھا۔ جیسا کہ ابتدائی چودہ صدیوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ گاؤں کا 'طاقتور' اس بوجھ کو 'کمزور' پر منتقل کر دیتا تھا۔[۱۳۰] کاشتکار طبقے کے اندر اس نوع کی مالیاتی تقسیم کو کچھ اہل اختیار اُدرنگ اور اُپاریکر کے درمیان پانچویں صدی کے کتبات میں موجود امتیازات کا فرق سمجھتے ہیں[۱۳۱] یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بالآخر ٹیکس جمع کرنے کے وظائف ہی کے باعث گاؤں کی جمعیت کو یکا یک مضبوط بنیادیں اور اشرافی خصوصیات مل گئی تھیں۔

یہاں ہم طبقہ داری کاشتکاروں اور گاؤں کی جمعیت کے بارے میں اپنے اندازوں کو چھوڑ کر یہ دیکھتے ہیں کہ کسانوں پر ٹیکس کے نظام کے تحت کس طرح کے دباؤ ڈالے جاتے تھے۔ اکثر نصابی کتابوں اور دوسرے مواد میں یہ نظریہ کہ اس (ٹیکس) کے نتیجے میں محض چھٹا حصہ فصل کا دیا جاتا تھا، مبنی برحقیقت نہیں ہے[۱۳۲] اس حصے کو سمرتیوں میں بالی کے لیے زیادہ سے زیادہ حصہ بیان کیا گیا تھا[۱۳۳] لیکن ارتھ شاستر کے مطابق بالی اور صد بھاگ (یعنی چھٹا حصہ) دو الگ الگ ٹیکس ہوتے تھے[۱۳۴] اشوک کی رومیندی لاٹ کی تحریر اس دوہرے ٹیکس کی تصدیق کرتی ہے لیکن اس کے بعد تو ٹیکسوں کی تعداد میں کثرت آتی گئی۔

یہ حقیقت کہ صد بھاگ (حتیٰ کہ دھرم صد بھاگ) بھی ان ٹیکسوں میں ہی شامل معلوم ہوتا ہے، اس سوچ کا جواز مہیا نہیں کرتی کہ زرعی ٹیکس 'گپتا عہد میں موریہ عہد کے مقابلے میں کم تھا'[۱۳۷] دراصل 'بھاگ بھوگ' کی اصطلاح سے دو طرح کے ٹیکسوں کا نام سمجھا گیا ہے، پرانا

صد بھاگ اور ایک اضافی ٹیکس (بھوگ)[138] آر ایس شرما نے یہ تاثر دیا ہے کہ بعد کے کتبوں میں ٹیکسوں کی بڑھتی ہوئی تعداد سے کسانوں پر مالی بوجھ واقعتاً بڑھنے کا اشارہ ملتا ہے۔[139] چھٹی صدی کی ایک کتاب ورہم ہیر (Varahamihira) سے منسوب ایک پیراگراف ان ویران دیہاتوں کی منظرکشی کرتا ہے جو کہ بھوگ پتی یعنی ٹیکس جمع کنندگان کے ظلم کے باعث کسان چھوڑ کر چلے گئے تھے۔[140]

جبکہ ٹیکس کا جمع کرنا کسانوں کے لیے ایک فوری نوعیت کا خوف بن گیا تھا، طویل مدت میں اس کی تقسیم کے انداز نے بھی اس پر اثر ڈالا۔ کوسمبی اور آر ایس شرما کی ہندوستانی فیوڈلزم کی تھیوری کی دو اہم شکلوں کی بنیاد حکمران کے ہاتھوں ٹیکس کے وسائل سے محرومی کے طریق کار پر رکھی گئی ہے۔ شرما کا خیال ہے کہ برہمنوں کو دی گئی زمین کا عطیہ جس کا کتباتی تحریر کا ثبوت پہلی صدی سے ملنا شروع ہو جاتا ہے، سیکولر فیوڈلزم کی بنیاد ہونا تھا لیکن اس بات کو ماننا دشوار ہے کیونکہ شمالی ہندوستان میں وراثتی بنیاد پر زمین کے عطیات حکمرانوں کے رشتہ داروں، غلاموں اور عُمّال کو دیئے جانے کا سلسلہ (جو تقریباً ۱۰۰۰ عیسوی میں شروع ہوا) چلنے سے پہلے تقریباً آٹھ سو سال کا لمبا وقفہ آتا ہے۔[142]

'فیوڈلزم' کا ایک اور زیادہ اہم سبب تجارت کی تباہی اور قصبات کا زوال تھا جو کہ گیارہویں صدی تک جاری دکھائی دیتا ہے[143] اس کے ساتھ ساتھ حکمران طبقہ بھی دیہاتی ہوتا گیا، ہر سطح پر اس میں بکھراؤ آتا گیا اور یوں وراثتی بنیادوں پر ٹیکس جمع کرنے والے طاقتور اصحاب (سامنت)، ٹھاکر، رانک، روتا (راج پتر) وغیرہ جو کہ زینہ وار درجوں میں ایک کے اوپر دوسرا درجہ تھے، کا سلسلہ شروع ہوا۔[144]

گھڑسواری نے اس طرح سے منتشر سیاسی طاقت کو تقویت دی۔ ساتویں صدی میں ہندوستان میں رتھ متروک ہو چکے تھے[145] جبکہ دوسری جانب گھڑسواری کے فوائد عیسوی عہد کی ابتدائی صدیوں میں زین اور دسویں صدی تک صحیح رکاب (غیر دھاتی) آنے کے باعث بہت بڑھ گئے تھے[146] جب عربوں کا واسطہ ۱۳-۷۱۲ کی جنگ میں داہر سے پڑا تو سندھ کے حکمران کے ہمراہ پانچ سو گھڑسواروں کا دستہ، بادشاہوں کے سپوتوں کا تھا[147] یہ ظاہر ہے کہ بادشاہ کے سپوت گرچہ عملی لفظی ترجمے کے اعتبار سے راج پتر (راؤت، جدید راجپوتوں کے آباؤاجداد) کی

نمائندگی کرتے ہیں۔ یہی گھڑسوار 'ہندوستانی فیوڈلزم' کے نائٹس (knights) تھے۔[۱۴۸] دسویں صدی تک انہوں نے شمالی ہند کے اکثر اور دکن کے بڑے حصے میں ایک جنگجو طبقے کی تشکیل کر لی تھی، گرچہ ان کا ایک واحد ذات میں متحد ہو جانا بعد کے وقتوں کا عمل تھا۔[۱۴۹]

گھڑسوار مسلح فوج کے ایک مؤثر واحد یونٹ کی نمائندگی کرتے تھے یہ جنگجو قبیلہ گاؤں کے ایک علیحدہ گروہ پر اپنا دعویٰ کرسکتا تھا (جو روایتی طور پر چھ یا اس کے مضاعف (multiple) کی تعداد میں ہوتے)، لیکن یہ ارکان گاؤں میں اس طرح پھیل گئے کہ وہ ٹیکس ہتھیا سکیں اور کسانوں کو مغلوب رکھ سکیں۔[۱۵۰] ان جنگجوؤں کے نچلے درجے کے لوگ گاؤں کے جابر حاکم بن گئے۔ گاؤں کے سربراہ (کھوت اور مقدم) جو کہ گھوڑوں پر سواری کرتے، بہترین لباس پہنتے اور دوآب کے علاقے میں اوائل چودھویں صدی میں پان کھاتے گھومتے، یہی لوگ اوّلین قسم کے راجپوت ہوسکتے تھے۔[۱۵۱] اپنے لیے تراشیدہ یہ مقامی طاقت اور حقوق جو ان 'فیوڈل' نوابوں اور جنگجوؤں نے حاصل کر لیے تھے، ان حکومتی نظاموں میں لمبے عرصے تک جاری رہے جن کی یہ پیداوار تھے۔ زیادہ تر ان مضبوط جڑیں رکھنے والے عناصر ہی کی بدولت قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان کے زمیندار طبقے کی تشکیل ہوئی، اور یہ طبقہ جدید عہد تک آ پہنچا۔[۱۵۲]

ہمارے شواہد کے مطابق کسان محض ایک آسان شکار سے زیادہ نہیں تھا جبکہ اس کے برتر درجے کے ساتھی اس فاضل قدر کو جو وہ پیدا کرتا، حاصل کرنے کے لیے کوشش کر رہے تھے۔ ہوسکتا ہے اس کی وجہ ہمارے شواہد کی محدودیت ہو۔ حکمرانوں کے کتبوں کے Prasastis کسانوں کی بغاوتوں پر زندہ نہیں رہ سکتے تھے۔ گیارہویں صدی میں کسانوں کی ایک بغاوت کی نشاندہی کرنے پر ہم آر ایس شرما کے ممنون ہیں۔ کائی ورت جو کہ روایتی طور پر کشتی بانوں کی ایک مخلوط 'جاتی' ہے، شمالی بنگال میں کچھ مدت کی خدمت کی بنیاد پر زمینوں کے قطعات رکھتی تھی۔ ایک ادبی کتاب *Ramacharita* کے مطابق جب ان پر بھاری ٹیکس عائد کیا گیا تو انہوں نے بغاوت کر دی اور تیر و کمان لے کر بھینسوں پر برہنہ ہو کر لڑنے نکل پڑے۔ انہوں نے ایک پال حکمران کو شکست دے کر قتل کر دیا اور دوسرے کو مجبور کیا کہ قبل اس کے کہ ان سب کو زیر کر لیا جائے، وہ اپنے منصب داروں کو بھی ان کے ساتھ شامل کریں (تقریباً ۱۰۷۵ عیسوی)[۱۵۴] یہ بغاوت ایک ذات کی بغاوت بھی تھی۔ شاید کائی ورت اس طرح اپنی سماجی معذوریاں اتار پھینکنا چاہتے تھے۔ بعدازاں

(۸۵۔۱۱۵۹عیسوی کے قریب) بنگال کے ایک سین حکمران نے تو درحقیقت 'پنچ کائی ورتوں میں ایک پاک صاف ذات' بھی بناڈالی تھی۔[۱۵۵]

قرونِ وسطیٰ کا کاشتکار طبقہ

کسانوں کی حالت کے غیر مبدل ہونے کی شدت پر ہمیشہ بہت زیادہ زور دیا جاسکتا تھا۔ جبکہ دوسری جانب کسی کو محض ریکارڈ کے معیار کی تبدیلی کو 'تبدیلی' سمجھنے سے محتاط ہونا چاہیے، کیونکہ جب ہم تیرہویں صدی میں داخل ہوتے ہیں تو محض ایسا ہی ہوتا ہے۔ چنانچہ کاشتکاروں کی تاریخ کی زمانی تقسیم کرتے وقت فیصلہ محفوظ رکھنا ہی شاید بہترین طریقہ ہوگا جب تک کہ کچھ بنیادی امور کی وضاحت نہ ہوجائے۔

پہلا وضاحت طلب سوال یہ ہے کہ کیا کاشتکاری اندازِ پیداوار اور دیہی کمیونٹی کے ڈھانچے میں تبدیلی لانے والے کوئی اندرونی عوامل ظہور پذیر ہوئے تھے۔ ان ممکنہ عوامل میں زرعی ٹیکنالوجی سب سے زیادہ توجہ کی مستحق ہے۔ بلاشبہ اسلام کے ہندوستانی تاریخ میں ورود سے بیرونی ذرائع سے حاصل شدہ تکنیک کے آنے کے امکانات زیادہ روشن ہوگئے تھے[۱۵۶] اسی اعتبار سے زرعی اوزاروں اور طریقۂ کاشت میں یقینی بہتری آئی ہوگی جس کو قرونِ وسطیٰ سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔

ایک قابلِ ذکر ترقی ہندوستانی 'ساقیہ' یا 'آرگھٹہ' (پانی کھینچنے کا پہیہ جس کے ساتھ مٹکیوں کا ہار ہوتا ہے) کے ساتھ زاویۂ قائمہ کے گیئر کی سہولت لگتی ہے، جو کہ پنجاب اور ستلج کے اِدھر کے علاقے میں سولہویں صدی کی ابتدا میں ترقی یافتہ شکل میں مستعمل تھا۔ یہ بات بہت یقینی ہے کہ گیئر لگا پہیہ (چکر) گذشتہ دو تین صدیوں میں ادھر اُدھر کے علاقوں میں نفوذ کرچکا تھا[۱۵۷] اس کے نفوذ نے سندھ طاس اور راجستھان میں آبپاشی کو ترقی دی۔ چونے اور bitumen کے گارے نے جو، مسلمانوں کے ساتھ آیا، نیل کے کڑھاؤ کی دیواریں واٹر پروف بنا کر نیل کی تیاری آسان تر بنا دی ہوگی[۱۵۸] شراب کی کشید نے، جو کہ تیرہویں صدی تک ایک مضبوط صنعت بن چکی تھی، یقیناً نئی اور وسیع زرعی صنعت کا اضافہ کیا ہوگا[۱۵۹] پندرہویں صدی میں ریشم کے کیڑے پالنے کا رواج شروع ہوا جس سے سترہویں صدی تک بنگال دنیا کے ریشم پیدا کرنے والے عظیم عالمی خطوں میں شمار ہونے لگا۔[۱۶۰] نئی دنیا [امریکہ] کی دریافت کے بعد ہندوستان کو مکئی اور تمبا کو جیسی اہم نئی

فصلیں ملیں جن کی کاشت سترہویں صدی سے تعلق رکھتی ہے [۱۶۱] اسی صدی میں [پودوں کو] پیوند لگانے کا طریقہ بھی مقبول ہوگیا جس سے چند پھلوں، خاص طور پر سنگترے میں ترقی ہوگئی۔[۱۶۲]

یہ ساری ترقیات زراعت کے جامد ہونے کے مفروضے کو باطل کرنے کے لیے کافی ہیں، لیکن مجموعی طور پر تبدیلیاں تکنیکی انقلاب سے دور کا بھی رشتہ نہ رکھتی تھیں۔ عام طور پر ان سے دہقانی زراعت میں توسیع اور استحکام آیا، لیکن اس میں اکھاڑ پچھاڑ یا تغیرات نہیں ہوئے۔

گاؤں کے بنیادی سماجی رشتوں میں بھی اس طرح ایک واضح تبدیلی آئی۔ اسلام نے تقریباً نظامِ ذات پر کوئی اثر نہ ڈالا۔ درحقیقت سائنسی ذہن والے البیرونی کی دبے لفظوں میں ناپسندیدگی سے ہٹ کر، قرونِ وسطیٰ کے اسلام نے تو اس نظام پر نہ تنقید کی اور نہ ہی مذمت [۱۶۳] چنانچہ ذات گذشتہ ادوار کی طرح دیہی زندگی کے نمایاں عنصر کے طور پر قائم رہی [۱۶۴] مسلم دہقان جمعیتیں قبولِ اسلام کے ساتھ درون زوجی (endogamy) کی جانب آئیں گرچہ پیشے اور مرتبے کے اعتبار سے عمومی طور پر مسلمانوں میں کافی زیادہ حرکت پذیری مقبول تھی۔[۱۶۵]

دیہی آبادی کے دوسرے حصوں کے ساتھ کاشتکاروں کے تعلق بھی بنیادی طور پر غیر مبدل ہی رہے۔ نچلی ذاتوں کے حوالے سے یہ بات زیادہ سچ ہے۔ ہند اسلامی تناظر میں ان ذاتوں پر کوئی ہمدردی ضائع نہیں کی جاتی تھی۔ سندھ کے عرب فاتح محمد بن قاسم نے تو جاٹوں پر لگائی گئی ذلت آمیز پابندیاں منظور کیں جو کہ منوسمرتی میں چنڈالوں پر لگی پابندیوں سے مشابہ تھیں [۱۶۶] نچلے طبقے کے پرولتاریہ پر اس طرح ذات کے حامل کاشتکاروں کا غلبہ عملاً وسطی زمانے میں بنا کسی رکاوٹ کے جاری رہا۔ چمار، دھنک اور دھیر جیسی ذاتوں کے لیے مختص پیشے مغل عہد کے آخر تک 'زمینداروں اور کاشتکاروں کے کھیتوں میں کام کرنے والے' کے طور پر مروج ہو چکے تھے۔[۱۶۷] اوّلین وقت سے ان نچلی اور پچھڑی ہوئی ذاتوں کے تسلسل کے باعث ہی انہوں نے دیہی آبادی کے ایک چوتھائی یا پانچویں حصے کی تشکیل کی جب کہ مردم شماری کے آغاز سے ان کا شمار اور ان کے حالات کا بیان انیسویں صدی سے شروع ہوا۔[۱۶۸]

دیہات کے ہنرمندوں اور خدمت گاروں کی متعینہ حیثیت جو کہ ازمنۂ وسطیٰ میں جاری رہی، ان کی مستحکم بقا سے بھی ثابت ہوتی ہے اس کی دستاویزی شواہد بھی تصدیق کرتے ہیں۔ بالاہار (نچلے درجے کا دیہی قلی) چودھویں صدی کے ضیا برنی کی نظر میں گاؤں کا سب سے نچلے درجے کا

ٹیکس گزار تھا،[۱۶۹] اس کو یقیناً اپنی خدمات کے عوض کوئی قطعہ زمین ملا ہوگا۔ مہاراشٹر کے دیہاتوں میں بارہ بلوط (balutas) بھی ملتے ہیں جن کی رواجی زمین کی ملکیت اور دوسرے حقوق پر فوکازاوا نے قبل از برطانوی عہد اٹھارہویں صدی کے شواہد کی بنا پر ایک وقیع مطالعہ کیا۔[۱۷۰] دراصل یہ نظام تو ملک گیر تھا[۱۷۱] چنانچہ اس بات سے اختلاف مشکل ہے کہ قدیم ہندوستان میں ذات کا ڈھانچہ اور اس کے سخت گیر عناصر بغیر کسی قابلِ شناخت تبدیلی کے اٹھارہویں صدی تک فعال رہے۔ پھر بظاہر گاؤں کے سماجی ڈھانچے کو اندرونی طور پر خراب کرنے والا کوئی اندرونی عملیہ موجود نہیں تھا تاہم جس بیرونی ماحول میں یہ ڈھانچہ قائم تھا وہ کئی اہم حوالوں سے تبدیل ہوتا گیا۔ اس تبدیلی میں حکمران طبقے کی نوعیت اور قدرِ فاضل کی تقسیم کاشتکاروں کے حالاتِ زندگی پر اپنے اثرات کی مدد سے ازمنۂ وسطیٰ اور ازمنۂ قدیم کے درمیان حد بندی قائم کرتی ہے۔

اسلام کا شہری رجحان ابتدا ہی سے شعوری طور پر شہروں میں مرتکز ثقافت کو پروان چڑھاتا رہا ہے[۱۷۲] یہ خواہ بنیادی محرک ہو یا نہ ہو، سارے مغربی اور وسطی ایشیا میں اسلام کی ابتدائی صدیوں میں تجارت اور دستکاریوں کی پیداوار ہوتی رہی[۱۷۳] اس کی ہمراہ خلیفہ یا سلطان جیسے مطلق العنان حکمرانوں کے تحت متحد مضبوط ریاستوں کی تشکیل بھی ہوتی رہی۔

غوری حملہ آوروں نے ان ہی ثقافتی اور سیاسی روایات کو ہندوستان میں متعارف کروایا۔ ان حملہ آوروں اور ان کے جانشینوں کی فوقیت کی وجہ ان کے تیرانداز شہسواروں کا مؤثر تنظیم کے ساتھ راجپوت سپاہیوں کی منتشر قوت کے مقابلے میں آنا تھا[۱۷۴] ایک اعتبار سے یہ مرکزیت والی ریاست کی فتح تھی[۱۷۵] بارود (gunpowder) اور توپ خانے کے آنے سے، جس کا پہلا ڈرامائی نتیجہ پانی پت میں ۱۵۲۶ میں بابر کی فتح تھا، اس مرکزیت پسندی کے رجحان کو تقویت ملی۔[۱۷۶]

اس مرکزیت پسندی کا بہت نمایاں مظہر علاقہ وار لگان کی قابلِ انتقال ذمہ داری بھی جو سلطنت دور میں 'اِکتاس' اور مغل حکومتوں میں جاگیریں تھیں۔ یہ نظام اپنی بنیادی شکل میں مسلم دنیا سے ہی مستعار لیا گیا تھا۔[۱۷۷] نتیجتاً حکمران طبقے کے اراکین، جو اس سے پہلے بادشاہ کے نواب یا آفیسر ہوتے تھے) مستقل طور پر وراثتی مقامی مطلق العنان حاکم نہ بن سکے جب تک کہ بادشاہی دربار پر مبنی مرکزی تنظیم معمول کے مطابق کام کرتی رہی۔ اس نظام میں بھی امراء اور ان کے سپاہی قصبات میں جمع ہوتے جہاں سے وہ اس دیہی علاقے پر اپنا کنٹرول چلاتے کہ جس سے ان کا

آزادانہ یا روایتی رشتہ تعلق نہیں ہوتا تھا۔

محمد حبیب نے ایک اہم بات یہ بتائی ہے کہ سلطنت کے قیام سے جو تبدیلی آئی وہ ایک 'شہری انقلاب' کی صورت میں تھی اور اس کے بعد پھر 'دیہی انقلاب' رونما ہوا۔[۱۷۸] کوئی شخص میری طرح اس نقطۂ نظر سے اختلاف کر سکتا ہے، اس اعتبار سے کہ پہلے عملیے سے کس حد تک دستکاروں کو آزادی مل سکی، اور دونوں عملیوں کو جو شناخت دی گئی ہے۔[۱۷۹] تاہم مصنف نے فتوحات، مرکزیت، شہری نمو اور تبدیلیوں کا زرعی قدرِ فاضل میں سے حصہ وصول کرنے سے جو تعلق بتایا ہے، وہ اپنی جگہ صحیح ہے۔

عہدِ وسطیٰ کی ہندوستانی معیشت کی تاریخ میں دیہات کے برعکس شہروں کے حق میں توازن بدل جانا ایک بہت اہم عنصر تھا۔ دہلی سلطنت کے لیے ادبی اور مسکوکاتی شواہد شہری زندگی میں ایک نمایاں بڑھوتری کا رجحان تجویز کرتے ہیں[۱۸۰] ایسا لگتا ہے کہ مغل سلطنت میں شہری آبادی کل آبادی کے تقریباً ۱۵ فیصد تک ہوگئی تھی جو کہ انیسویں صدی کے آخر میں شہری آبادی کے تناسب سے بھی زیادہ ہے۔[۱۸۱] یہ شہری افزائش زمین کے لگان سے حاصل شدہ قدرِ فاضل پر ہی زیادہ انحصار کرتی تھی جو کہ اس حکمران طبقے کے اراکین، ان کے منحصرین اور قصبات میں مقیم ان کے مصاحبین میں تقسیم ہوتی تھی۔[۱۸۲]

عہدِ وسطیٰ کا زمین کا ٹیکس یعنی خراج یا مالیہ، اپنی اس شکل میں علاؤالدین خلجی کے عہد (۱۳۱۶-۱۲۹۶) میں آیا۔ اس وقت تک ماسوائے چند بستیوں کے، سلاطین یا ان کے افسران 'خراج' کو شکست خوردہ حکومتوں کے سرداروں سے بطور ٹیکس حاصل کرتے تھے۔ اس کو تب پیمائش شدہ زمین کی فصل کے اندازے سے پیداوار کے نصف کی شرح سے وصول کیا جاتا تھا۔[۱۸۳] اپنی اصطلاح اور خصوصیات کے اعتبار سے یہ ٹیکس اسلامی ممالک کے واحد بھاری خراج ہی سے بنیادی مشابہت رکھتا تھا۔[۱۸۴] سلطنت میں جب یہ ایک بار رائج ہوگیا[۱۸۵] تو اسی تناسب سے یہ 'معاشی لگان' کی حد تک پہنچتا ہوا مغل عہد میں بھی جاری رہا[۱۸۶] اس ٹیکس اور عہدِ وسطیٰ سے قبل کے 'متعدد خوفناک ٹیکسوں اور محصولات کے مجموعے میں بنیادی فرق یہ تھا کہ ٹیکس قدرِ فاضل پر ایک واحد 'دعویٰ' ہوتا تھا۔ تاہم اس سے پہلے کسانوں کو جو بوجھ برداشت کرنا پڑتا تھا، وہ تقریباً اس کے برابر ہی تھا۔[۱۸۷] یہ حقیقت بھی اس کے علاوہ ہے کہ وہ لوگ جو زمین کے ٹیکس سے

قدرِ فاضل پر قبضہ جماتے تھے، وہ گذشتہ قبضہ جمانے والوں سے اپنی سماجی نوعیت اور اوصاف کے اعتبار سے مختلف تھے۔

مغل عہد میں جسے 'مال' کہا جاتا تھا، اس زمین کے ٹیکس کے نفاذ نے کسان کے اپنے سے برتر لوگوں سے رشتے کوئی شکل دے دی۔ چونکہ ٹیکس قدرِ فاضل کے ایک حصے پر بادشاہ اور اس کے مقرر کردگان کا حصہ تسلیم کیا جاتا تھا، اس لیے گذشتہ دور کی اشرافیہ کے مالیاتی دعویٰ کی اب اجازت نہیں دی جاسکتی تھی، چنانچہ کھوت کے محصولات (حقوقِ کھوتی قسمت) کو سلاطین نے [188] اور زمینداروں کے کئی قسم کے محصولات کو مغلوں نے [189] ممنوع قرار دے دیا۔

زمین کے ٹیکس کو اب خراج نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ یہ ایک ایسا براہِ راست ٹیکس تھا جو ہر کاشتکار پر، خواہ وہ کھوت یا بالاہار ہو یا نہ ہو، لگایا جاسکتا تھا۔ [190] مغل سلطنت میں ریونیو کے متعلق تحریروں میں اس امر پر اصرار ملتا ہے کہ ٹیکس ہر کاشت پر نام بہ نام (آسامی وار) عائد کیا جائے [191] اس سے اگلا مرحلہ بھی کبھی کبھار نافذ کیا جاتا جو کہ کاشتکار کی ذات پر دعویٰ کرنے سے متعلق تھا۔ چودھویں صدی کی ایک دستاویز کے مطابق یہ سچ ہے کہ کسان 'پیدائشی طور پر آزاد' (حُرِ اصل) ہیں، لیکن ان کی ٹیکس ادا کرنے کی ذمہ داری کا تقاضا یہ ہے کہ وہ جس گاؤں میں زمین کاشت کرتے آئے ہیں، اسی گاؤں سے وابستہ رہیں۔ [192] حکام کا یہ اختیار کہ وہ کاشتکاروں کو زمین کاشت کرنے پر مجبور کرسکیں، کسانوں کو زمین سے دور جانے سے روکتا ہے، اور اگر جائیں تو واپس لے آتا ہے۔ اس اختیار کو مغل عہد میں کئی مواقع پر استعمال کیا گیا۔ [193] بالآخر اگر کسان ٹیکس ادا کرنے میں ناکام رہتے، تو ان کو بادشاہ کے سپاہیوں کے حملے اور غلام بنائے جانے کا مرحلہ درپیش ہوتا۔ ان اقدامات کے ثبوت تیرہویں صدی [194] سے ہی ملنا شروع ہوگئے تھے اور یہ تقریباً ایک معمول کی صورت سلطنت مغلیہ میں جاری رہے۔ [195]

یقیناً عہدِ وسطیٰ کے زمین کے ٹیکس نے سارے دیہی طبقوں پر اپنا دباؤ ڈالا ہوگا۔ لیکن قدرِ فاضل کو ہتھیانے کے لیے یہ بات زیادہ بہتر سمجھی گئی کہ دیہی سماج کا وراثتی ڈھانچہ برقرار رکھا جائے اور اس کو زمین کا ٹیکس وصول کرنے کے لیے استعمال کیا جائے۔ علاؤالدین خلجی گاؤں کے سربراہوں کھوت اور مقدم پر بھی ٹیکس لگاتا اور ان کو زمین کا ٹیکس جمع کرنے پر مجبور بھی کرتا۔ [196] البتہ غیاث الدین تغلق (۲۵-۱۳۲۰) نے اس کو ناقابلِ عمل سمجھ کر ان دو عہدیداروں کو ان کی زمین

کے ٹیکس سے مستثنیٰ قرار دے دیا تا کہ ان کی خدمات کا بھی حساب چکا سکے۔[۱۹۷]

یہاں ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ کس طرح حالات کے دباؤ کے تحت لازماً 'تاریخی مصالحت' جنم لیتی ہے۔ ہندوستانی 'فیوڈلزم' کے وراثتی سیٹھوں کے بھی اپنے زیرِ انتظام علاقے پر کچھ حقوق تسلیم کیے جاتے تھے اور ان کو مسلح ملازم رکھنے کی اجازت تھی۔ اس کے بدلے وہ حکام اعلیٰ کو چند خاص خدمات مہیا کرنے کے پابند تھے، جن میں ٹیکس جمع کرنا سب سے نمایاں کام تھا۔ ایک طویل تنازعے اور حقوق و منصب کے ناموں پر الجھاؤ کے ناگزیر عمل کے بعد اس طبقے کو مغل سلطنت میں 'زمیندار' کی عالمگیر شناخت حاصل ہوگئی۔[۱۹۸] اس مصالحت کی شرائط ایک علاقے سے دوسرے علاقے تک بدلتی جاتی تھیں لیکن ہر جگہ زمیندار اور اس کے بالاتر حقوق کے مالکان اپنے حقوق میں رکھے گئے علاقے سے حاصل شدہ آمدنی کا ایک چھوٹا سا حصہ حاصل کر سکتے تھے (یہ شمالی ہند میں زمین کے لگان کا دسواں حصہ اور گجرات میں ۲۵ فیصد تھا) اس کے علاوہ ان کو کسانوں پر کچھ اور محصولات لگانے اور دوسرے مالی منفعت کے حقوق بھی حاصل تھے۔[۱۹۹]

چنانچہ اس طرح کاشتکاروں، زمینداروں اور حکمران طبقے کے مابین مثلثی تعلقات وجود میں آئے۔ اٹھارہویں صدی کے نصف اوّل میں قاضی محمد اعلیٰ نے ہندوستان میں زمین کے حقوق پر ایک تحریر لکھی۔ اس کے کام کو ابھی تک کوئی خاص توجہ نہیں مل سکی، اگر چہ وہ ہندوستان میں زرعی رشتوں کے حقائق کا جائزہ لینے کے حوالے سے عملی طور پر مسلم قانون دانوں میں ایک منفرد مقام رکھتا تھا۔

اس کے مطابق، اسلام کی فتح سے قبل راجے 'جن کے جانشین راجپوت کہلاتے ہیں' کسانوں سے خراج (زمین کا ٹیکس) لیا کرتے تھے۔ کسان راجاؤں کی عزت اور عقیدت کے تحت انہیں ساری زمین کا مالک سمجھتے اور خود کو محض ان کے 'کاشتکار' سمجھتے۔ اگر چہ اسلام کی فتح کے ساتھ ہی راجاؤں کا اقتدار اعلیٰ ختم ہوگیا، لیکن سلاطین نے ان کو کسانوں کے سردار (رؤسا) کی طرح ہی برقرار رکھا، اب ان کو زمیندار کہا جانے لگا، (اس اعتبار سے قاضی نے تاریخی طور پر ٹھیک لکھا ہے)۔[۲۰۰] زمینداروں کو (محض) کسانوں سے ٹیکس جمع کرنے کا کام دیا گیا۔ لیکن چونکہ کسانوں کے باپ دادا نے قبلِ اسلام کے طاقتور افراد (رؤسا) کو مالکان سمجھ لیا تھا، تو وہ ان کے جانشینوں (یعنی زمینداروں) کو بھی مالکان ہی سمجھتے رہے۔ درحقیقت انہوں نے زمینداروں کو یہ اجازت دے دی کہ وہ کسی بھی کسان (رعایا) کو اپنی مرضی سے بے دخل کر دیں اور زمین کسی اور کو

ٹھیکے پر دے دیں۔ قاضی زمینداروں کے ان حیلوں بہانوں پر اعتراض کرتا ہے کیونکہ اس کے مطابق زمین کا ٹیکس (محصولِ اراضی) زمینداروں پر نہیں بلکہ کسانوں پر نافذ کیا جاتا ہے لیکن چونکہ کسانوں (ہریشن) نے کبھی 'مالکان' ہونے کا دعویٰ ہی نہیں کیا ہے، ان کو ایسا تسلیم بھی نہیں کیا جاسکتا۔ دراصل چونکہ زمین کا ٹیکس پیداوار کے نصف کے برابر لگایا جاتا ہے اور اکثر اس حد سے بڑھ بھی جاتا ہے، یہ اسلامی قانون کے مطابق خراج نہیں، بلکہ لگان (اجرت) ہے۔ اس کا اطلاق تو خود زمینداروں کے خود کاشت کیے جانے والے کھیتوں پر بھی ہوتا ہے۔ اس لیے زمین کا مالک تو [شاہی] خزانہ ہی ہے۔ بالفاظ دیگر وہ بطور نتیجہ جو اعلان کرتا ہے اسی کو سولھویں اور سترھویں صدی کے سیاحوں نے ایک غیر متنازعہ اصول سمجھ لیا تھا یعنی کہ ہندوستان کی ساری زمین 'بادشاہ کی ملکیت (تصرف) میں ہے۔' قاضی کے مطابق یہ صحیح ہے کہ زمیندار گاؤں کے گاؤں بشمول کاشتہ زمین کے، خریدتے اور بیچتے تھے، جن پر وہ ملکیتی حقوق کا بھی دعویٰ کرتے تھے، لیکن اس کا خیال ہے کہ یہ معمول 'غلط' دعوے کی بنیاد پر تھا۔ [۲۰۱]

قاضی کی اپنی رائے تو اتنی اہم نہیں ہے جتنا کہ ان حقائق کا بیان جن کے بارے میں وہ صراحت سے لکھتا ہے۔ کاشتکاروں نے یہ تسلیم کیا کہ وہ زمینداروں کی جو کہ 'مالکان' ہیں، مرضی کے تابع ہیں، لیکن زمیندار لگان کا حساب کتاب رکھنے والے نہیں ہیں، جبکہ دوسری جانب لگان کے قریب ترین مفہوم میں شاہی ٹیکس ہی لگایا جاسکتا تھا۔ ایسی پیچیدگیوں سے کوئی بھی قانون کی تھیوری باطل قرار دی جاسکتی ہے۔ ان کی محض چھ سو سالہ تاریخ کے حاصل کے طور پر ہی تشریح کی جاسکتی ہے۔

قاضی محمد اعلیٰ اپنی تحریر میں ممکنہ طور پر ایک جگہ حد سے زیادہ اختصار سے کام لیتا ہے۔ زمیندار ہر جگہ تو 'درمیانی کڑی' نہ تھے۔ زرعی نظام کا ایک اہم پہلو رعیتی علاقے (کاشتکاروں کی زمین) کا وجود بھی تھا۔ [۲۰۲] یہی وہ سب سے بڑی وجہ تھی جس سے مغلوں کی لگان کی دستاویزات زمینداروں کا اکثر کوئی ذکر نہیں کرتیں جبکہ ہمیں اس کی توقع ہونی چاہیے [۲۰۳] یہ کاشتکاروں کی ملکیت والی زمینیں شاید اس لیے شروع ہوئیں کہ پرانے طاقتور لوگ یا تو ختم ہوگئے یا وہ خود کو زمیندار نہ بنا سکے یا زیادہ امکان اس کا ہے کہ 'فیوڈل' صدیوں میں بھی کچھ ایسے علاقے تھے کہ جن پر کسی طاقتور شخص کے وراثتی حقوق نہیں ہوتے تھے۔ ان علاقوں میں وہ نئے گاؤں بھی شامل تھے جن کو گاؤں کی پرانی جمعیتوں یا ان کی جدا ہونے والی شاخوں نے قائم کیا تھا۔ لیکن اگر ان منتشر

لیکن بظاہر طویل وعریض علاقوں میں کوئی زمیندار نہیں تھے، وہاں کسانوں کے اندر اونچے درجے کی طبقہ واریت ضرور موجود تھی۔

ابتدائی عہد پر اپنی بحث کے دوران ہم نے دیکھا کہ کسانوں کے ذریعے پیداوار میں تقریباً بلاتفریق طبقہ واریت پائی جاتی تھی، اس اعتبار سے کہ اس عمل میں کسان کی اپنی محنت ہی شامل نہ تھی، بلکہ ایک چودھویں صدی کی مقدس ہستی کے مطابق سرمایہ ('مایا') بیجوں، بیلوں کی جوڑی، اوزاروں اور آلات کی شکل میں درکار ہوتا تھا۔[۲۰۴] کثیر الذات گاؤں میں ذات سے طبقہ واریت بڑھ جاتی، خصوصاً جب برتر ذاتوں کو شرحِ لگان میں رعایت حاصل ہو جاتی تھی۔[۲۰۵] زمین کا لگان ایک بتدریج کم ہوتا ٹیکس تھا اس لیے یہ چھوٹے کسانوں کو زیادہ بھاری پڑتا تھا لیکن یہ بوجھ اور بھی بڑھ جاتا جب سارے گاؤں کے لیے معاہدہ کرتے وقت نتیجتاً 'بڑے آدمی' (کالنا تارن) اور مقدم (سربراہ) اپنی زمینوں پر واجب لگان کا بوجھ بھی چھوٹے کاشتکاروں (رضا رعایا) پر ڈال دیتے تھے۔[۲۰۶] یہ شکایتیں جو مغل سلطنت کی سرکاری دستاویزات میں سامنے آتی ہیں، ہمیں چودھویں صدی کے وقائع نگاروں کے 'طاقتوروں کا بوجھ کمزوروں پر ڈالنے'[۲۰۷] کی طرف اشارے یاد دلاتی ہیں۔ ایسے ہی جیسے کہ لفظ 'کالنا تارن' قدیم ہندوستانی دیہی جمعیتوں کے 'عظیم آدمیوں' کی طرف لے جاتا ہے۔ اس نوع کے اختلافات ٹیکس کے نظام میں پوشیدہ تھے لیکن جہاں زمین کے ٹیکس کی شرح بڑھتی جاتی، یہ اختلافات بھی شدید تر ہوتے جاتے تھے۔

ابھی تک تو ہم نے ٹیکس جمع کرنے کے زرعی معیشت پر اثرات کا مطالعہ کیا ہے۔ یہ حقیقت کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں قدرِ فاضل شہروں میں بادشاہ اور اس کے لگان افسران کے اخراجات کے لیے ہی زیادہ ہتھیالی جاتی، یہ معنی رکھتی ہے کہ ٹیکس شمار کنندگان کے لیے زرعی پیداوار کا بمشکل ہی کوئی اور براہِ راست مصرف ہوتا ہوگا۔ علاؤالدین خلجی کے عہد (اوائل چودھویں صدی) میں پہلے ہی نقدی پر مبنی رشتے بظاہر خوب قائم ہو چکے تھے، اس لیے ہی سلطان کا حکم کہ ٹیکس کو بعض علاقوں میں اجناس (kind) کی شکل میں لیا جائے، خاص طور پر ریکارڈ کیا گیا تھا۔[۲۰۸] مغل سلطنت میں یہ نقدی کے رشتے تقریباً ملک گیر ہو چکے تھے، حتیٰ کہ ٹیکس کو پیداوار میں شراکت والے نظام میں جب ٹیکس اجناس کی شکل میں مقرر تھا، اکثر زر کی شکل میں ادائیگی میں بدل دیا

جاتا۔[۲۰۹] یہ چکراس وقت مکمل ہوجاتا تھا جب گاؤں سے زرعی پیداوار خریدنے والا تاجر قصبات میں بلاواسطہ یا بالواسطہ ان کے ہاتھوں اسے فروخت کردیتا، جوکہ ٹیکس کی رقم کے بلاواسطہ یا بالواسطہ وصول کنندگان تھے۔ پیداوار کے اس حصے میں فطری طور پر اچھی قدر و قیمت والی فصلوں (جیسے گندم و گنا) یا صنعتی فصلوں (مثلاً کپاس و نیل) کا تناسب گاؤں میں بغیر فروخت کے رہ جانے والے حصے کے مقابلے میں زیادہ ہوتا ہوگا۔[۲۱۰] ایک اندازے کے مطابق کپاس اور گنا جوکہ مشرقی راجستھان کے پرگنہ مکرنا میں خریف میں بوئی جانے والی فصلوں کے صرف آٹھ فیصد رقبے پر ہوتے تھے، آمدنی کے ۳۲ فیصد کے برابر تھے[۲۱۱] بالفاظ دیگر جو فصلیں فروخت کے اعتبار سے بہترین تھیں، اعلیٰ درجے کی فصلیں تھیں یعنی کہ ان پر لگان کی شرح بھی زیادہ ہوتی تھی اور ان کو پانی و محنت بھی زیادہ درکار تھی یہاں تک کہ کچھ تنصیبات بھی (جیسے کہ نیل کے کڑھاؤ اور شوگر مل وغیرہ) درکار ہوتی تھیں۔ ظاہر ہے صرف امیر کسان ہی ایسی فصلیں اگانے کے لیے وسائل دے سکتے تھے، اور منافع بھی اسی اعتبار سے ان ہی کو ملتا تھا۔ دوسری جانب غریب کسان مارکیٹ کے لیے فصلیں نہیں اگاتے تھے، اس لیے لگان کے تقاضے کو پورا کرنا ان کے لیے زیادہ مشکل ہوتا تھا۔ چنانچہ ناگزیر طور پر انہیں سودخوروں سے وسائل حاصل کرنے پڑتے اور ان کی اونچی شرح کے باعث وہ لازماً مفلس ہوتے چلے جاتے۔[۲۱۲] اورنگ زیب نے ایک فرمان کے ذریعے چھوٹے کاشتکاروں کو جو زراعت میں مشغول ہیں، لیکن اپنی زندگی بیج اور مویشیوں کے لیے قرضے پر انحصار کرتے ہیں، جزیے سے مستثنیٰ کردیا تھا۔[۲۱۳]

گاؤں کا انتظام حسبِ معمول اعلیٰ طبقوں کے ہی پاس تھا۔ مغلوں کے زمین کے لگان کے انتظام کے بارے میں ایک فارسی مینوئل گاؤں کے حالات اس طرح بتاتا ہے:

> 'ہر گاؤں میں چند مقدم (سربراہ) ہوتے ہیں جوکہ گاؤں اور سینکڑوں افراد جن کو آسامی کسان، جوکہ کاشتکار ہیں، کہا جاتا ہے، ان کے مالک ہوتے ہیں۔ آسامی، ٹیکس جمع کنندگان کی منظوری اور مقدم کی اجازت سے، اپنے کھیت تیار کرتے ہیں۔ ان کی حد بندی کرتے اور زمین کاشت کرتے ہیں۔ اور مقدم کے توسط سے حکومت کو ریونیو ادا کرتے ہیں جوکہ موسم شروع ہونے پر مقرر کردیا جاتا تھا......

> زیادہ تر مقدم جوخود اپنی کاشت بھی کرتے تھے، اجرتی مزدوروں کو بطور ملازم رکھتے اور زرعی کام پر لگاتے تھے۔ان پر ہل چلانے، بیج بونے، کٹائی کرنے، کنویں سے پانی لے کر کھیت کو دینے کے فرائض ہوتے تھے، ان کو وہ نقد یا اجناس کی شکل میں طے شدہ اجرت ادا کرتے تھے۔ کھیت کی پیداوار کے وہ خود مالک تھے اس لیے وہ مقدم بھی تھے اور [خود کاشت کے باعث] آسامی بھی......'[۲۱۴]

یہاں ہمیں تین درجوں والا ڈھانچہ ملتا ہے 'سربراہ' جو اپنے ملازم مزدوروں سے کاشت کراتا، عام کسانوں کا مجمع، اور اجرتی مزدور۔یہی وہ انداز ہے جو اس عہد کے دیہاتوں کے بارے میں ہمارا علم بتاتا ہے۔۱۷۹۶ء کی ایک خسرہ دستاویز جو مشرقی راجستھان کی ہے، ایک گاؤں کے دو پٹیل (گاؤں کے سربراہ) بتاتی ہے، ہر کوئی نچلے ۳۸ کسانوں میں سے دس کسانوں کے مجموعی رقبے سے بھی زیادہ رقبہ کاشت کرتا تھا۔جبکہ ان دس کسانوں میں سے ہر ایک خریف میں صرف ایک ارزاں قسم کی غذائی فصل اگاتا تھا۔ بے زمین مزدور اس ریکارڈ میں فطری طور پر کوئی دخل نہیں رکھتے تھے۔

یہاں ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ کس طرح یہ طبقہ واریت بازاری اجناس کی پیداوار کے ساتھ شدید ہوئی لیکن پھر بھی گاؤں بطور اکائی کے نظام میں اچھی طرح پیوست تھی۔گاؤں کی مالیتی اور معاشی پہچان اس کے مالیاتی ذخیرہ (فوتا) سے ظاہر ہوتی ہے جس سے کہ مالیے کی ادائیگی اور 'گاؤں کے اخراجات' کیے جاتے تھے۔[۲۱۶] دوسرے گاؤں سے آنے والے کاشتکار اجنبی ہوتے اور ایک الگ طبقہ 'پے کاشت' کہلاتے تھے، انہیں گاؤں کے سربراہ سے اپنی شرائط طے کرنا ہوتی تھیں۔[۲۱۷] گاؤں جو کہ اپنے رواجی مالیاتی اور سماجی انتظام کے تحت جس پر ہم نے کمیونٹی (جمعیت) کی اصطلاح کا اطلاق کیا ہے، اوپر بیان کردہ بڑھتے ہوئے اختلافات کے نتیجے میں ایک اعلیٰ طبقے کے مزید مضبوط کنٹرول میں آ گیا۔ روایتی سماجی بیرونی پرت ذیلی استحصال کی معاونت کرتی رہی جو کہ یقیناً خود اس نظام کی بنیاد کے طور پر کام کرتا رہا ہوگا۔

جیسے ہی 'سربراہ' کی پوزیشن واضح طور پر منافع بخش نظر آنے لگی تو یہ زمینداری حقوق کی طرح قابلِ فروخت ہوسکتی تھی۔ وقت کے ساتھ ساتھ مقدم ہونے کے حقوق بھی زمینداری میں بدل

گئے۔[۲۱۹] یہ دونوں عملیے پندرہویں اور سولھویں صدی کے بارے میں بلگرام شمس آباد کے علاقے کے متعلق دستاویزات میں واضح ہوتے ہیں جن کا میں نے مطالعہ کیا تھا۔[۲۲۰] اس عمل کا اُلٹ یہ تھا کہ زمیندار کو گاؤں بیچ دیا جائے، جس کی بھی ایک مثال ان دستاویزات میں ملتی ہے۔[۲۲۱] کوئی بھی صورت ہو، رعیتی زون پر زمینداری کے حقوق میں توسیع دکھائی دیتی ہے۔ بلاشبہ وہاں نچلے درجے کے زمینداروں اور اوپری درجے کے کاشتکاروں کے بیچ سرحد پر کافی حد تک اختلاط ہوا ہوگا۔

چنانچہ عہدِ وسطیٰ کا کاشتکار طبقہ دوہرے استحصال کا شکار تھا۔ بادشاہ یا ملکی/ جاگیردار پر مبنی حکمران طبقے اور زمینداروں اور اس کے اپنے اندر مالیاتی اور مارکیٹ کی قوتوں کے باعث اختلاف سازی کا رجحان مضبوط ہو رہا تھا۔ اس سے ہم یہ وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ ان جڑواں تبدیلیوں کے مآخذ لازماً بیرونی تھے۔ یعنی کہ عہدِ وسطیٰ کے زمین کے ٹیکس کے ذریعے قدرِ فاضل کا قصبات کو بزور بھیجا جانا۔

زیادہ تر کاشتکاروں کے لیے زندگی جہدِ بقا ہی کا نام تھی۔ سترہویں صدی میں کہ جس کے بارے میں ہمیں گذشتہ تمام صدیوں سے زیادہ تفصیلی معلومات ہیں، قحط کے کئی ادوار آئے جن میں بڑے پیمانے پر ہلاکتیں ہوئیں۔[۲۲۲] قدرت کی تباہیوں نے انسان کے ظلم و جبر کو اور بھی نمایاں کر دیا۔ کسان کے لیے سب سے بڑا بوجھ زمین کا ٹیکس برداشت کرنا تھا کہ جس میں اس کی پیداوار کا ایک بڑا حصہ یوں ظالمانہ طریقے سے قبضہ کر لیا جاتا۔ چنانچہ یہ بڑی قدرتی بات تھی کہ کاشتکاروں سے متعلق سارے بڑے سماجی تنازعات میں زمین کا ٹیکس ادا کرنا اصل سبب ہونا چاہیے تھا۔ یہ حقیقت بھی نمایاں لیکن ناقابلِ فہم ہے کہ بالائی اور نچلے طبقے کے کسانوں کے درمیان جھگڑے کو تو چھوڑیں، زمینداروں اور کاشتکاروں کے درمیان بڑے پیمانے کے مسلح تنازعات بہت کم ہوئے۔ زمین کا ٹیکس اس میں بڑے تضاد کی نمائندگی کرتا تھا اور باقی سارے مفاداتی جھگڑے اس کے سامنے ثانوی معلوم ہوتے تھے۔

کسانوں کی بغاوتیں

عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں کسانوں کی بغاوتیں پھیلی نظر آتی ہیں۔ ان کی فوری وجہ بھی ایک ہی تھی یعنی زمین کے محصول کی ادائیگی کا تقاضا۔

دوآبے میں ۱۳۳۰ کے قریب ایک وسیع بغاوت ہوئی۔ محمد تغلق (۵۱۔۱۳۲۵) نے محصول کا مطالبہ بڑھادیا تھا جس کے نتیجے میں 'کمزور اور بے وسائل کسان مکمل طور پر منہ کے بل گر گئے جب کہ کچھ وسائل کے حامل امیر کسان بغاوت پر اتر آئے'[۲۲۳] جب سلطان نے کھوت اور مقدموں کو سزا دینے کی کوشش کی یعنی قتل اور اندھا کر کے تو جو باقی بچے وہ 'جتھوں کی شکل میں جمع ہوئے اور جنگلوں میں بھاگ گئے' سلطان کے سپاہیوں نے 'جنگلوں کا محاصرہ کرلیا اور جس کو بھی پایا قتل کردیا'[۲۲۴] اس سے عہدِ وسطیٰ سے مخصوص بغاوتوں کے اسباب اور انداز کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً ۱۶۲۲ میں جہانگیر کو 'ایک رپورٹ ملی کہ دریائے جمنا کے دوسری [مشرقی] جانب کے گاؤں والے [گنوار] اور کاشتکار [مزارعین] مستقلاً چوری چکاری میں مصروف ہیں اور ان گھنے جنگلوں اور مضبوط کمین گاہوں میں جو ناقابلِ رسائی ہیں چھپے ہوئے، بغاوتوں اور نافرمانی کے دن گزار رہے ہیں اور جاگیرداروں کو محصول ادا نہیں کررہے ہیں۔ چنانچہ ایک فوج ان کی بغاوت کی سرکوبی کے لیے بھیجی گئی جس نے قتل کیے، غلام بنایا اور ان سے لوٹ مار کی۔'[۲۲۵]

شروع میں یا بعد میں کسی مرحلے پر کسانوں کی سرکشی قدرِ فاضل میں اپنے حصے کے لیے زمینداروں کے حکمران طبقے سے جھگڑے میں مدغم ہونے لگی۔ چودھویں صدی میں پہلے ہی ایک آفیسر 'کسانوں [لفظی معنی دیہاتیوں، دہاقین] اور زمینداروں کو جو کہ صرف اس وقت محصول ادا کرتے تھے جبکہ انہیں فوج کا خوف اور خنجر گھونپے جانے کا خطرہ سامنے نظر آتا، اکٹھا کر رہا تھا۔'[۲۲۶] ۱۳۳۰ کی دوآبے کی بغاوت میں کھوت اور مقدموں نے 'جتھوں' کی قیادت کی جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں اور ان میں سے بہت سے اوّلین درجے کے زمیندار بھی ہوسکتے تھے۔

سترہویں صدی میں ہونے والی بغاوتوں میں زمینداروں کی بغاوتیں کاشتکاروں کی بے چینی سے مضبوط ہوئیں یا کئی علاقوں میں کسان بغاوتوں میں مدغم ہوگئیں۔[۲۲۷] دوآب میں جمنا کے پار کے علاقے میں ہی پھر ایسی مثالیں مل جاتی ہیں۔ ابتدائی دور کی کسانوں کی سرکشی نے زمینداروں کی پشتوں کی قیادت میں جاٹ کسانوں کی بغاوت کی تمہید باندھی تھی۔[۲۲۸] جاٹ بغاوت رسمی معنوں میں تو کامیاب ہوگئی تھی کیونکہ اس کا خاتمہ بھرت پور کی ریاست پر ہوا۔ اس سے دوآبے میں وسیع پیمانے پر جاٹ زمینداری پھیل گئی جس میں دوسرے زمیندار قبیلوں کا نقصان ہوا، چنانچہ یہ ممکن ہے کہ بالائی درجے کے کاشتکار زمینداروں کے درجے میں داخل ہوگئے

ہوں۔ جہاں تک عام کاشتکاروں کا تعلق ہے اس سلسلے میں کوئی اور بغاوت نہ ہوئی۔ نچلی ذاتوں کے اعتبار سے رویہ روایتی ہی رہا۔ سورج مل نے 'بہت سے چماروں (چمڑا رنگنے والوں) کو پکڑا جو کہ مختلف گاؤں کے ہندوؤں کے نچلی ذات والے تھے، اور ان کو بھرت پور کی ایک خندق کی حفاظت کرنے پر لگا دیا۔[۲۲۹] ان کو ظاہر ہے بالکل جانور ہی سمجھا جاتا تھا۔

اب یہ بھی دیکھنا ہے کہ سترہویں صدی میں مرہٹہ طاقت کی تشکیل میں کس حد تک کسانوں کی بے چینی کا بھی ہاتھ تھا۔ مرہٹوں کے سردار واضح طور پر زمیندار طبقے سے تعلق رکھتے تھے[۲۳۰] پھر بھی ان کی مسلح قوت ان کسان سپاہیوں 'بارگی' لوگوں کی مسلسل شمولیت پر مبنی تھی جو مغلوں اور مرہٹوں دونوں ہی کے ظلم اور تباہی سے فرار کے لیے اپنے گاؤں چھوڑ دیتے تھے۔

> [اورنگ زیب کو] بتایا گیا کہ مرہٹوں نے شاہی علاقوں کے کسانوں [مزارعین] کا تعاون حاصل کر لیا ہے۔ چنانچہ یہ حکم دیا گیا کہ ہر گاؤں میں ملنے والے گھوڑے اور اسلحہ ضبط کر لیا جائے جب ایسا فوج کے گاؤں میں ہوا تو کسانوں نے خود اپنے گھوڑے اور اسلحہ ساتھ لے کر مرہٹوں کے ساتھ شمولیت اختیار کر لی۔[۲۳۱]

۱۷۶۱ کے قریب ایک مصنف نے اسی وجہ سے یہ اصرار کیا ہے کہ مرہٹوں کی فوج بیشتر کسانوں، گڈریوں، بڑھئیوں اور موچیوں یعنی نچلی ذات کے لوگوں پر مشتمل ہوتی ہے، جبکہ مسلمانوں کی فوج میں زیادہ تر نواب وشرفاء شامل ہوتے ہیں، اور وہ مرہٹوں کی فتح کا سبب بھی یہی بتاتا ہے۔[۲۳۲]

کسانوں کے حالات مرہٹہ سرداروں کی کامیابی کی صورت میں کچھ بہتر نہ ہوئے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ یہاں بھی کسان اصل کے کچھ جنگجو مراعات یافتہ دیہی طبقے والوں کے ساتھ مل گئے ہوں اور مرہٹہ میں میروں (miras) کا زمانہ قابلِ ذکر حد تک طویل ہو گیا تھا۔[۲۳۳] تب کنبی یعنی حقیر کاشتکاروں کی حیثیت ہمیشہ کی طرح قابلِ رحم ہی دکھائی دیتی تھی۔

خاص توجہ کی مستحق دو اور بغاوتیں ہیں کیونکہ یہاں کسان بغاوتیں مذہبی تحریکوں کے ساتھ شامل ہو گئی تھیں یہ تحریکیں وہ ہیں جو سولہویں صدی کے موحد مبلغین جیسے کبیر، نانک، رائے داس اور دوسرے معلّمین کی تبلیغ سے منسلک تھیں۔ یہ معلّمین زیادہ تر عوامی زبان میں خدا (God) کی

اطاعت کی اشاعت کرتے تھے، لیکن ان کی تعلیمات کا رجحان سماجی مساوات پسندی کی جانب تھا، کیونکہ وہ رسومات اور ذات پات کی پیروی کی مذمت کرتے تھے۔ ان میں سے بیشتر معلّمین خود بھی حقیر جاتیوں سے تعلق رکھتے تھے۔ نام دیو ایک کھدر پر چھاپہ لگانے والا تھا، کبیر ایک جولاہا، رائے داس ایک بھنگی، سائیں ایک نائی، دادو ایک دُھنیا، دھنّا ایک جاٹ کسان تھا[۲۳۴] کبیر اور ارجن کے اشعار میں خدا کے وفادار پرستش کرنے والے کسان اور ساتھ ہی ساتھ گاؤں کے سربراہ بھی نظر آتے ہیں[۲۳۵] یہ تحریک بلاشبہ نچلے درجے کے کئی طبقوں کی سماجی پیمانے پر اوپر جانے کی خواہش کا اظہار کرتی ہے۔ نچلی ذاتوں کے لیے اس کا کھلا پن ہی اس کی سب سے نمایاں کامیابی تھی جس کی نظیر ہماری تاریخ میں عملاً نہیں ملتی۔

ستنامیوں کا فرقہ بھی اسی تحریک سے تعلق رکھتا تھا جیسا کہ ان کی مقدس تحریروں سے واضح ہوتا ہے نارنول علاقے میں ان کی بغاوت نے ۱۶۷۲ء میں مغل سلطنت کو ہلا کر رکھ دیا۔ اس زمانے کی ایک ہندی نظم انہیں ایک کروڑ گنواروں [گاؤں والوں][۲۳۶] پر مشتمل بتاتی تھی اور ایک نیم سرکاری وقائع نگار، ساقی مستعد خان اس امر سے اتفاق کرتا ہے کہ جنگ میں انہوں نے 'مہابھارت' کے منظر دہرائے تھے۔[۲۳۷]

اس فرقے کی ترکیب بھی بڑی دلچسپ ہے۔ ماموری یہ کہتا ہے کہ وہ کسان تھے اور 'چھوٹے سرمائے کے ساتھ بقال [بنیا] کی طرح تجارت بھی کرتے تھے'[۲۳۸] چنانچہ اس بات کا امکان تھا کہ کچھ کاشتکار تجارت کے پیشے میں داخل ہونے کی کوشش کر رہے تھے اور بنیے کا رتبہ حاصل کر رہے تھے۔ ساقی مستعد خان کہتا ہے کہ ان کے درجوں میں ساری قسموں کے نچلی ذات کے لوگ شامل تھے جیسے سنار [؟]، بڑھئی، خاکروب اور چمڑا رنگنے والے[۲۳۹] اور ایسر داس نگر بھی اس کی توثیق کرتا ہے جب وہ اس جمعیت کے رواجوں کی گندگی اور ناپاکی، سؤر کھانے اور کتوں سے مانوسیت کی تفصیلات بتاتا ہے۔[۲۴۰] یہاں پھر ہم ممکنہ طور پر وہ 'نچلی سطح' کے عناصر دیکھ سکتے ہیں جو خود کو کاشتکار تسلیم کروا کے ایک بغیر ذات والی جمعیت کی حفاظت میں آنے کے خواہش مند تھے۔

ستنامیوں کو شکست ہوئی اور وہ تباہ کر دیئے گئے۔ لیکن سکھ کامیاب رہے اور یہاں ہمیں وہ بغاوت ملتی ہے جس میں کسان توحید پرست قیادت کے تحت باغی بنے۔ سترہویں صدی کے وسط میں ایک ذہین مشاہدہ کنندہ کے مطابق جاٹوں نے سکھ کمیونٹی میں ایک غالب حیثیت حاصل کر لی

تھی، اور وہ مزید یہ کہتا ہے کہ جاٹ کا مطلب پنجاب کی بولی میں ہے 'ایک دیہاتی ایک کھر درا'[۲۴۱]
اس جمعیت کی غیر متنازعہ کاشتکار ہیئت ترکیبی کے علاوہ اس میں نچلے اور ہاتھ سے کام کرنے والی
ذاتوں کے افراد کو بھی داخلے کی اجازت تھی۔ بندہ (Banda) تو پست ترین خاکروبوں اور چمڑا
رنگنے والوں کہ جن سے بڑھ کر غلیظ تر کوئی اور نسل نہیں ہے، کو بہت اختیار دیا ہے۔[۲۴۲] بعد کے
ایک اور مصنف نے 'بڑھئیوں، موچیوں اور جاٹوں کی طرح کی گھٹیا پیدائش والے'[۲۴۳] بہت
سے سکھ سرداروں کے بارے میں بتایا ہے۔ ستنامیوں ہی کی طرح ہم نچلے طبقوں میں بھی
'سنسکرتانے' کے عمل کے بغیر ذات کے متبادل کے طور پر سماجی ارتقاع حاصل کرنے کی ایک قابلِ
محسوس آرزو پاتے ہیں۔

یہ ایک اہم سماجی کامیابی تھی لیکن جب اس کے ذریعے نچلی حیثیت والوں کا ایک حصہ جمعیت
میں اوپر آ گیا تو بھی اس نے سماجی نظم وترتیب کے اہم عناصر کو تبدیل نہیں کیا حتیٰ کہ گورو گوبند سنگھ
کی اورنگ زیب پر تنقید کے لیے لکھی گئی طویل نظم کے علاوہ کہیں بھی کسانوں پر جبر وظلم کا کوئی
اشارہ نہیں ملتا۔[۲۴۴] اٹھارہویں اور انیسویں صدی کی سکھ حکومتوں کے زرعی ڈھانچے میں ہمیں
انہیں اپنے پیشروؤں سے ممتاز کرنے والی کوئی بھی بات نہیں ملتی۔[۲۴۵]

مغل سلطنت کے زوال کا بڑا سبب زرعی بغاوتوں کا غالب آ جانا تھا اور ان بغاوتوں میں سے
کئی قسم کی بغاوتوں نے ناکامی اور کامیابی کے مختلف نتائج مرتب کیے تھے۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا
کسان ان بغاوتوں میں بہت زیادہ مصروف تھے۔ تاہم ان میں سے ہر بغاوت کے مقاصد خود
کسانوں کے طے شدہ نہ تھے، ان کے تو بنیادی حالات جوں کے توں رہے۔

جدید دور سے پہلے کسان بغاوتوں کا کامیاب نہ ہونا ایک ایسا معاملہ ہے جس پر بحث مباحثے
کی بمشکل ہی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ تاہم ہندوستان میں کسانوں کی سرکشی کے اپنے خصائص کو
بہت توجہ سے دیکھنے کی ضرورت ہے۔ میری نظر میں ان کا بنیادی وصف کسانوں کے طبقاتی شعور کا
درجہ بہت پست ہونا ہے۔ چین میں کسان بغاوتیں جو ٹیکس میں کمی کرنے کے خصوصی مطالبے کے
لیے تھیں، خاندانی سیاست میں تبدیلی کا سبب بنیں۔ ۱۳۸۱ء کی انگریزوں کی سرکشی اور سولہویں
صدی کے جرمنی میں کسانوں کی جنگوں میں، کسان اپنے قانونی و معاشی رتبے میں خاص تبدیلی
کروانے کے مقصد کے تحت آگے بڑھے تھے۔ باالفاظ دیگر کاشتکار طبقہ اپنے شعور میں ایک طبقے

(class) کے طور پر آگے بڑھا تھا۔ یہ وہ پہلو ہے جس کے اعتبار سے ہندوستان کی کسان بغاوتوں میں ایک نمایاں کمزوری نظر آتی ہے۔ کسان زمینداروں (مرہٹوں) کی بغاوت کو قوت بخش سکتے ہیں، وہ کسی ایک مقام (دوآب) میں یا کسی ذات (جاٹ)، یا کسی فرقے (ستنامی، سکھ) کی حیثیت سے بغاوت تو کر سکتے ہیں، لیکن وہ ان سطحی حدود سے پرے کسی مشترکہ مقصد کی پہچان حاصل کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔

میں نے جو کچھ بھی کہا ہے اس کا زیادہ تر مقصد یہ کوشش رہی ہے کہ اس تاریخی ناکامی کی کم سے کم ایک عارضی (اور جزوی) وضاحت کر سکوں۔ یقیناً ہمارے سماج میں ذات پات کی تقسیم، کاشتکار اور نچلی پرولتاریہ کے درمیان بے تحاشا فاصلہ، اور زمینداروں کا گہری جڑیں رکھنے والا اختیار، ان سب عوامل نے اس نتیجے کے تعین میں حصہ لیا ہے۔ پھر بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ کسی تمدن میں کسانوں کے کردار جیسے گھمبیر معاملے میں کوئی بھی بات حرفِ آخر نہیں ہو سکتی۔

سترہویں اور اٹھارہویں صدی پر جو میں نے اس مقالے کو ختم کیا ہے تو ہندوستانی کسان طبقے کی تاریخ یہیں پر ختم نہیں ہو جاتی۔ اپنے وجود کا شعور حاصل کرنے کے لیے کسان طبقے کا پہلا قدم، ایک قومی تحریک کی کامیابی ہے، جس کی کامیابی کے لیے بھی کسان ہی زیادہ تر ذمہ دار تھے۔ البتہ یہ بات واضح ہے کہ ماضی کے بوجھل متروکات میں سے کئی ایک تقسیمیں اور توہمات کسانوں اور دیہی غریبوں کے مابین ایسے رشتے مضبوط کرنے میں آج بھی رکاوٹ ہیں، جو کہ ہندوستان میں ایک منصفانہ معاشرے کے قیام کے لیے اشد ضروری ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ اس پیراگراف میں استعمال شدہ معلومات کے لیے میں نے اپنے رفیقِ کار ایم ڈی این ساہی کے مقالے پر انحصار کیا ہے۔ 'Early History of Agriculture In Pre-and Proto-Historic India' جو کہ انڈین ہسٹری کانگریس، بدھ گیا (۱۹۸۱ء) میں پڑھا گیا۔ یہ سائیکلو اسٹائل شکل میں دستیاب تھا۔

۲۔ V.Gordon Childe, *Man Makes Himself*, London, 1948, p.123

۳۔ *The Threshold of Civilization*, New York, 1975, ص ۴۰۔ اور آگے تمام شواہد خصوصاً آرٹ سے حاصل شدہ نتائج غیر متنازعہ نہیں ہو سکتے۔

۴۔ کاربن ڈیٹس جو کہ (۳۰ ۵۷ سالوں کی ہاف لائف پر مبنی ہیں) Bridget and Raymond Allchin, *The Birth of Indian Civilization*, 1968, p.140 میں موجود ہیں جبکہ D.P.Agarwal and A.Ghosh (eds.), *Radio-carbon and Indian Archaeology*, Bombay, 1973, pp.205-10, اور *Puratattva*, نمبر ۷ (۱۹۷۴ء)، ص ص ۷۳۔۶۵، میں بھی مفید مباحث موجود ہیں۔ تاریخوں کے صحیح (Calibration) درجہ وار تعین نے انڈس کلچر کی قدیم ترین تاریخوں کو اور نیچے کر دیا ہے اور اس کا دورانیہ قابلِ ذکر حد تک بڑھا دیا ہے۔

۵۔ سندھ (Indus) کے مقامات پر پائے گئے مٹی کے پہیوں والے کھلونا چھکڑے اور کانسی کے بیلوں کے لیے دیکھیے: Stuart Piggott, *Pre-Historic India*, 1950, pp.176-77, انڈس کلچر کا کوہان والا بیل (zebu) بار کشی کے لیے خاص طور پر موزوں تھا کہ اس کا کوہان (hump) اس پر مؤثر قسم کا جوا (harness) لگانا ممکن بنا تا تھا۔ کوسمبی نے *An Introduction To The Study of Indian History*, Bombay, 1956, ص ص ۶۷۔۶۳، میں جو اعتراضات کیے ہیں وہ ہل کے لیے مثبت شواہد نہ ملنے کی بنیاد پر اور ساتھ ہی میسوپوٹیمیا کے برعکس محض دو شہروں کی موجودگی کے باعث قدرِ فاضل کی ایک چھوٹی مقدار کے اندازے کی وجہ سے ہیں۔ منفی ثبوت پر کچھ تبصرے کے لیے دیکھیں: D.H. Gordon, *The Pre-Historic Background of Indian Culture*, Bombay, 1960, pp.70-71, اشاعت دوئم۔

۶۔ *Indian Archaeology 1968-69—A Review*, New Delhi, 1971, pp. 29-30, and Plate XXXIV. اس میں ہل کا کھیت 'قبل از ہڑپہ' قرار دیا گیا ہے کیونکہ یہ ہڑپہ کے قبضے کی تہوں سے جزوی طور پر ڈھکا ہوا ہے۔

۷۔ گندم اور جو (barley) کے لیے دیکھئے: John Marshall, *Mohenjodaro and The Indus Civilization*, London, 1931, pp.586-87, G.Watts چھ قطاروں والے جو کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ ہندوستان میں کاشت ہونے والی (جو کی) واحد شکل ہے، دیکھیئے: *Economic Products of India* IV, London, 1890, p.275, Hordum Vulgare اور hexatichaum دو بالکل ایک جیسی قسمیں ہیں (لیکن مزید دیکھئے: S.Piggott, *Pre-Historic India*, p.153 فصلوں پر مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: Piggott, *Pre-Historic India* اور Sahi, 'Early History of Agriculture.'

۸۔ Marshall, *Mohenjodaro and the Indus Civilization*, I, pp. 31-32. کپاس کی ورائٹی Gossypium arboreum سے بالکل قریب پائی گئی تھی اسی لیے علم نباتات کے پہلے سے موجود علم کی اس نے تصدیق کی کہ یہ ورائٹی خاص قدیم (ancient) ہے، اگر یہ کسی اور کپاس سے زیادہ قدیم نہ ہو تب بھی۔ دیکھیے: G. Watt, *Commercial Products of India*, London, 1908, p.577.

۹۔ *Peasant State and Society in Medieval South India*, Delhi, 1980.

۱۰۔ یہ کلاسیکی بیان مارکس کی 'The British Rule in India' (1853) میں ہے جس کو دوبارہ شائع کیا گیا بطور Karl Marx and Frederick Engels, *On Colonialism*, Moscow, n.d., p.33

۱۱۔ دیکھئے: V.Gordon Childe, *What Happened in History*, revised edition, 1954, p.132

۱۲۔ D.D.Kosambi, *Introduction*, ص ص۔۶۱-۵۹، اس نے مذہب کے کردار کو بڑھا کر بیان کر دیا ہے جب وہ یہ کہتا ہے کہ کانسی کے ہتھیاروں کے ذریعے حاصل طاقت، مذہب کے کردار کو مستحکم کرنے کے نتیجے میں فالتو ہو کر رہ گئی تھی (ص ۵۹)

۱۳۔ R.E.M. Wheeler, 'Harappa 1946, the Defences and Cemetery 38', *Ancient India*, No. 3, January 1947, pp. 78-83; D.D.

Kosambi, *Introduction*, pp. 66-90.

۱۴۔ آریاؤں (Aryans) کے لفظ کو تحفظات کے تحت استعمال کرنا چاہیے جن پر رومیلا تھاپر نے اتنی معقولیت کے ساتھ اپنے صدارتی خطاب میں اصرار کیا تھا۔ Presidential Address to the Ancient India Section of the Indian History Congress, *Proceedings of the Indian History Congress*, Varanasi session (1969), pp.15-46, اس میں قطعاً کوئی بھی نسلی عناصر شامل نہیں ہو سکتے۔

۱۵۔ انڈس کلچر میں گھوڑے کی عدم موجودگی کے لیے دیکھئے: Bridget and Raymond Allchin, *Birth of Indian Civilization*, pp.260, آریاؤں کی کامیابی ہائی کسوں (Hyksos) کی ہم عصر معلوم ہوتی ہے جنھوں نے اٹھارویں صدی قبل مسیح میں مصر کو اپنے رتھوں سے روند ڈالا تھا۔

۱۶۔ دیکھئے: Leonard Woolley, *The Beginning of Civilization* (UNESCO History of Mankind, 161, I, part 2), London, 1965, p. 190. اس نکتے کو سرسری انداز میں برتا گیا ہے۔ Sarva Daman Singh, *Ancient Indian Warfare, With Special Reference To The Vedic Period*, Leiden, 1965, ص۔۳۱، لیکن سر مورٹیمر وہیلر نے اس کو خاص طور پر اس کتاب میں اپنے تعارف میں نمایاں کیا ہے۔

۱۷۔ R.S. Sharma, *Sudras in Ancient India*, Delhi, 1958, p. 26; see also his article 'Conflict, Differentiation and Distribution in Rigvedic Society', *Indian Historical Review*, IV (1), pp. 1 -12.

۱۸۔ B.S.K. Das, *Economic History of Ancient India*, Calcutta, 1937, pp. 28-29.

۱۹۔ دیکھئے: Das, *Economic History*, p. 32; and N. Bandyopadhyaya, *Economic Life and Progress in Ancient India*, Calcutta, 1965, pp. 130-31. جس لفظ کا معنی چاول ہے وہ دھنہ (dhanah) ہے، تاہم دیکھئے: کوسمبی، *Introduction*، ص۔۸۳

۲۰۔ Kosambi, *Introduction*, pp. 70-71.

۲۱۔ *Ibid.*, p. 83.

۲۲۔ Bandyopadhyaya, *Economic Life*, I, p. 125.

۲۳۔ Das, *Economic History*, pp. 25-26.

۲۴۔ Dev Raj Chanana, *Slavery in Ancient India*, Delhi, 1960, p. 20.

۲۵۔ کوسمبی، *Introduction*، ص ص۹۳۔۹۲، کنیزوں کی خاص طور پر اہمیت زیادہ ہوتی تھی۔ Chanana, *Slavery*, pp.20-21, لیکن اس کا لازمی مطلب یہ نہ تھا کہ وہ اوران کے بچوں کوان کے آقاؤں کے کاموں میں نہیں لگایا جاسکتا تھا۔

۲۶۔ Stuart Piggott, *Pre-Historic India*, p.228, تاہم یہ ابھی تک 'Copper-Hoard' لوگوں کے اوزاروں میں نہیں پایا گیا تھا۔

۲۷۔ B.B. Lal, 'The Copper Hoard Culture of the Ganga Valley', *Antiquity*, XLVI, pp. 282-87; R.C. Gaur, 'The Ochre-Coloured Pottery", *South Asian Archaeology*, 1973, edited by van Lohuizen de Leeuw and Ulbagho 1974, pp. 53-62. تاریخ کا تعین thermoluminiscence پر مبنی ہے۔ انڈس کلچر کی کاربن ڈیٹس کے درجہ وار تعین کے بعد OCP کلچر کواس کے ہمعصر اب مزید تصور نہیں کیا جاتا، جبکہ یہ اس کے آخری عہد کے ساتھ ساتھ نہیں تھا۔

۲۸۔ K.A. Chowdhury, *Ancient Agriculture and Forestry in Northern India* (a report on plant remains at Atranjikhera), Bombay, 1977, pp. 60-63; and Sahi, 'Early History of Agriculture.'

۲۹۔ For an illuminating survey of the pre-history of iron, see Leonard Woolley The *Beginnings of Civilization*, pp. 277-83.

۳۰۔ Dilip Chakrabarti, 'The Beginning of Iron in India', *Antiquity*, L, (1975), pp. 118-19. اس نے بالائی گنگا کے طاس کے لیے تاریخ ۸۰۰ ق م اور مشرقی ہند کے لیے ۷۵۰ ق م دی ہے۔ تاہم ایم ڈی این ساہی وسطی ہندوستان کے علاقوں ایرن اور آہر (Earn and Ahar) سے موصولہ شواہد کی بنا پر یہ دلیل دیتا ہے کہ یہ زمانہ تیرہویں صدی قبل مسیح جتنا پرانا تھا۔ *Proceedings of The Indian History Congress*, Bombay (1980) Session, pp.104-11. PGW کلچر کی حتمی زمانی حدود کا تعین کرنا مشکل ہے کیونکہ مختلف جگہوں سے حاصل شدہ کاربن ڈیٹس مختلف ہیں۔ بی بی لال نے اس ثبوت کو ایک سائیکلواسٹائل شدہ مونوگراف میں مختصراً پیش کیا ہے ۔ 'The Painted Grey Ware

Culture', 1981, pp.34-37.

۳۱۔ اتھروید میں لوہے کی جانب حوالہ جات کے لیے دیکھیے: Bandhyopadhyaya, *Economic Life* I, pp.158-60, اثریاتی اور ادبی مواد کی ایک تالیف کے لیے دیکھیے: R.S. Sharma, 'Class Formation and its Material Basis in the Upper Gangetic Basin', *Indian Historical Review (IHR),* II (1), 1975, pp. 1 -13.

۳۲۔ دیکھیے: B.B.Lal, 'Painted Grey Ware Culture, pp.5-8, کہا جاتا ہے کہ تقریباً ۱۵۰ PGW مقامات کو دریافت کیا گیا ہے۔

۳۳۔ K.A. Chowdhury, *Ancient Agriculture,* p. 63; Sahi, 'Early History of Agriculture'.

۳۴۔ Kosambi, *Introduction,* p. 144.

۳۵۔ Narendra Wagle, *Society of the Time of the Buddha*, Bombay, 1966, p. 151.

۳۶۔ See references in Bandhyopadyaya, *Economic Life,* I, pp. 133-34; Das, *Economic History,* pp. 90-91.

۳۷۔ *Cambridge History of India,* I, edited by E.J. Rapson, Delhi reprint 1955, pp. 114-15. 'غلاموں' کی موجودگی پر آر ایس شرما نے شکوک کا اظہار کیا ہے۔ IHR, II(1), p.8.

۳۸۔ R. Fick, *The Social Organization of North East India in Buddha's Time,* English translation, Calcutta, 1920, pp. 243-44; and Atindra Nath Bose, *Social and Rural Economy of Northern India,* c. 600 BC-AD 200, Calcutta, 1970, pp. 62-93.

۳۹۔ Sibesh Bhattacharya, 'Land System as Reflected in Kautilya's *Arthasastra', Indian Economic and Social History Review (IESHR),* XVI (1), pp. 85-95.

۴۰۔ U.N. Ghoshal, *Contributions to the Hindu Revenue System,* Calcutta, 1929, pp. 29-31, 34; Kosambi, *Introduction,* p. 215.

۴۱۔ B.B. Lal, 'Painted Grey Ware Culture', pp. 22-23.

۴۲۔ جنگلی جانوروں (بارہ سنگھا، نیل گائے، حتیٰ کہ چیتا) کی ہڈیاں، بظاہر ان کو کھایا گیا تھا، ہستناپور اور اترن جکھیرا کے PGW مقامات پر پائی گئیں۔ (ایضاً، ص ۱۷)، یاد رکھیے اشوک کو مور اور ہرن کھانے کا شوق تھا۔ جبکہ اس کے کچن کے لیے روزانہ مارے جانے والے جانوروں کی تعداد میں معتد بہ کمی ہو چکی تھی، تب بھی وہ ان کا گوشت کھاتا تھا۔ (چٹانی کتبہ I)۔

۴۳۔ Kosambi, *Introduction*, pp. 121 -23. For the Nisadas, see Vivekanand Jha, 'From Tribe to Untouchable; the Case of Nisadas,' *Indian Society, Historical Probings*, edited by R.S. Sharma and V. Jha, New Delhi, 1974, pp. 69-75.

۴۴۔ R.C. Majumdar (ed.), *The Classical Accounts of India*, Calcutta, 1960, pp. 225, 237, 264.

۴۵۔ جاتکوں کے شواہد کی بنیاد پر Fick کو یقین تھا کہ 'زمین زیادہ تر برہمنوں کے قبضے میں تھی' *Social Organisation*, p.241

۴۶۔ دیکھیے: R.S. Sharma in *IHR*, II (1), pp. 8-9.

۴۷۔ *The Laws of Manu*, translated by G. Buhler, Oxford, 1886, pp. 420-21-

۴۸۔ B.B.Lal, 'Painted Grey Ware Culture', p.13, ایک درانتی اور کھرپے کے سرے کبھی جاکھیرا کے PGW مقام سے ملے ہیں (ایضاً، ص ۱۳) اور اس سے اس بیان میں قدرے تبدیلی کرنے کا اشارہ ملتا ہے کہ 'لوہے کے زرعی آلات' صرف NBP کے ساتھ ہی شروع ہوئے تھے۔ آر ایس شرما، IHR(1), ص ۲۔ پھر بھی NBP کے ساتھ ایسی آلات کی تعداد میں خاصے اضافے کی حقیقت قائم رہتی ہے۔

۴۹۔ *What Happened in History*, revised edition, 1954, p.183, ہندوستان میں ایک بیلوں کی جوڑی کے ساتھ ہل چلاتے کسان کا اوّلین بیان (Kusana frieze C.AD 200, میں ہے جس کو دوبارہ چھاپا گیا D.D.Kosambi, *Culture and Civilization of Ancient India in Historical Outline*, London, 1965, Plate.15, یہ تصویر بیسویں صدی کے کسی ہل چلاتے کسان کی بھی ہو سکتی ہے۔

۵۰۔ Das, *Economic History*, pp. 93, 202.

۵۱۔ اس فہرست کے لیے دیکھیے: N.N. Kher, *Agrarian and Fiscal Economy in the Mauryan and Post Mauryan Age*, Delhi, 1973, pp. 379-400.

تاہم فہرست کے کچھ انفرادی آئٹم مثلاً مکئی، مونگ پھلی اور مرچ، واضح طور پر غلط ہیں۔ کوٹلیہ (ارتھ شاستر 24:II) میں موسمِ بہار اور خزاں میں بوئی جانے والی اہم فصلوں کی صراحت کرتا ہے دیکھیے: ارتھ شاستر، ترجمہ: شام شاستری، میسور، ۱۹۵۶ء، ص ص ۱۳۱۔۱۲۷

۵۲۔ اس دوسرے 'شہری انقلاب' کے لیے دیکھئے: A. Ghosh, *The City in Early Historical India, Simla*, 1973; and R.S. Sharma's review in *IHR*, I (1), pp.98-103.

۵۳۔ کوسمبی *Introduction*، ص۔۱۳۰، اس بیان کی اہمیت کے پیشِ نظر یہ خواہش کی جا سکتی ہے کہ اس کو زیادہ تفصیل سے دیا جاتا۔

۵۴۔ Accounts of Diodorus Siculus and Strabo, translations in R.C. Majumdar (ed.), *The Classical Accounts of India*, Calcutta, 1960, pp. 237, 264,287 (note 20). یہ ممکن ہے کہ 'زمین کا خراج' بادشاہ کے پیداوار کے چھٹے حصے پر روایتی ٹیکس ہی کو ظاہر کرتا ہو جس کا کوٹلیہ نے بھی ذکر کیا ہے۔

۵۵۔ R.S. Sharma, *Sudras*, pp. 146-49. See also Kosambi, *Introduction*, pp. 219-20 Sibesh Bhattacharya, *Indian Economic and Social History Review (lESHR)*, XVI (1), pp. 85-96 یہ نشاندہی کرنا صحیح ہے کہ کوٹلیہ کسانوں کی ملکیت کی سفارش نہیں کرتا لیکن شرما، جس پر وہ اس حوالے سے تنقید کرتا ہے، کسان کی زراعت اور کسان کی ملکیت کے درمیان فرق سے بخوبی آگاہ ہے۔ ساتھ ہی 'کرشک' (karashaka) کے مبہم تصور سے بھی جس کا مطلب کسان اور ساتھ ہی ساتھ زرعی مزدور بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن اس معاملے میں 'ارتھ شاستر' اس اصطلاح کو بہت واضح طور پر کسان زراعت کار کے طور پر استعمال کرتی ہے۔

۵۶۔ Sharma, *Sudras*, pp. 230-31; also *Journal of Bihar Research Society (JBRS)*, LXIV, III and IV, 1958, p. 8.

۵۷۔ Sharma, *Sudras*, p. 178.

۵۸۔ Narendra Wagle, *Society of the Time of the Buddha*, pp. 122-23

۵۹۔ بدھ کی کہانی میں ساکیاؤں کو نوٹ کریں کہ وہ قبیلے سے باہر شادی کرنے سے بچنے کے لیے اپنی ہی بہنوں سے شادی کر لیتے تھے۔ اس کے ساتھ ہی Lichhavis کے آغاز کی روایت بھی ہے۔ Wagle, ibid, pp.103-4

۶۰۔ ہندوستانی ذاتوں کے حوالے سے یونانیوں کے بیانات کے لیے دیکھئے: R.C.Majumdar

دسویں صدی (ed.), *Classical Accounts of India*, pp.224-26, 260-68, اور بعد کے عرب جغرافیہ دانوں نے سات ذاتوں کی یہ تعداد ہی جاری رکھی، یہ ظاہر کرتا ہے کہ کس طرح ایک غلطی خودمختارانہ ترسیل کے ذریعے قائم و دائم رہتی ہے جبکہ براہِ راست مشاہدے کے سارے مواقع موجود تھے۔

۶۱۔ *Manusmriti*, X, 6-57; Buhler's translation, pp. 493-515.

۶۲۔ یہاں یہ یاد دلانا ہوگا کہ کوسمبی کا جو نظام ذات کی تاریخی نشو ونما کے حوالے سے نظریہ ہے جو اس کو 'قبائلی عناصر کا عمومی معاشرے میں انضمام' کا عمل کہتا ہے۔*Introduction*، ص۔۲۵

۶۳۔ *Manu*, V, 53, 79; Buhler's translation, pp. 419-20. Also see Sharma, *Sudras*, p. 232.

۶۴۔ T. Watters, *On Yuang Chwan's Travels in India*, I, London, 1904, pp. 168-69. Also see Sharma, *Sudras*, pp. 232-34.

۶۵۔ V. Gordon Childe, *Social Evolution*, edited by Sir Mortimer Wheeler, 1963, p. 110.

۶۶۔ John Marshall, *Taxila*, II, Cambridge, 1951, p. 555, for scissors, a developed form of shears; and *ibid*., p. 486, for rotary querns.

۶۷۔ R. Fick, *Social Organization*, pp. 280-85.

۶۸۔ منو (دہم)، 47-48 Buhler کا ترجمہ، ص۴۱۳، یہ وضاحت کرنا ذرا مشکل ہے کہ ان ہنرمندوں کو سماجی مراتب میں شودروں سے کم تر درجہ کیوں حاصل ہوا۔

۶۹۔ اسے منو کے مخلوط ذاتوں میں زیادہ تر کے پیشوں کے شمار میں دیکھا جا سکتا ہے۔ جیسے نساداس کا ماہی گیری، میڈ، آندھرا، چنچو اور مڈگس کا 'جنگلی جانوروں کو ذبح کرنا'، کشتری، یوگرا، پکاسا کا 'سوراخوں میں رہنے والے جانوروں کو پکڑنا اور مارنا'، کاروار، دھگوان کا چمڑے کا کام، اور پانڈوسوپاک کا بید کا کام کرنا ہے۔ منو (دہم)، 39 ,37 ,48 ,49 Buhler کا ترجمہ، ص ص۔۱۴-۴۱۳۔۴۱۱، مزید دیکھئے: Vivekanand Jha, IHR, II(1), p.19, چنڈال اور نساداس دونوں ہی بدھ تحریروں کے مطابق شکاری نظر آتے ہیں۔ ایضاً، ص ص۔۲۳-۲۲

۷۰۔ Kosambi, *Introduction*, p. 189.

۷۱۔ *Ibid*., p. 122.

۷۲۔ Vivekanand Jha, *IHR*, II (1), pp. 22-23.

۷۳۔ The basic constraints are given in Manu, X, 40-56; Buhler's

translation, pp. 414-15.

۷۴۔ Kosambi, *Introduction,* 158-59.

۷۵۔ 'ذات' کے بارے میں بدھوں کے رویے پر جدید نظریات پر بحث کے لیے دیکھئے: Debiprasad Chattopadhyaya, *Lokyata,* New Delhi, 1959, p.459-66, اشوک کے فرامین کا خصوصی منفی پہلو حیرت انگیز حد تک بہت کم توجہ حاصل کر پایا ہے اسی طرح غلاموں اور اجرت کمانے والوں (dasa-bhataka) کے ساتھ حسنِ سلوک کا پہلو بھی نظرانداز کر دیا گیا ہے۔ (R.E. IX, XI & XIII and P.E. VII, also, R.E. V) ان میں سے آخری کا اشارہ گھریلو ملازمین کی جانب ہوسکتا ہے لیکن اشوک کے ذہن میں دیہی غلام اور مزدور بھی ہو سکتے ہیں۔ Compare the village *dasi-dasa bhataka kammakara in Milindapanho,* edited by V. Trenckner, London, 1962, p. 147; translated by Rhys Davids, Vol. I, Oxford, 1890, p. 209.

۷۶۔ جاتکوں میں یہ گوتم بدھ کے ساتھ کیا گیا ہے۔ *Milindapanho* یہ یاد کرتی ہے کہ ناگ سین اور راجہ ملندا پرانے جنم میں ایک راہب اور ایک عام انسان کی حیثیت سے پیدا ہوئے تھے *Questions of Killing Milinda,* translated by T.W.Rhys Davids, I, pp.4-6.

۷۷۔ مثال کے لیے دیکھیے منو (دہم) Buhler, 24 کا ترجمہ، ص ۔۴۱۲

۷۸۔ Pillar Edict V and the Qandahar inscription. See Romila Thapar, *Asoka and the Decline of the Mauryas,* second edition, Delhi, 1973.

۷۹۔ *Manu,* X, 84; Buhler's translation, pp. 420-21.

۸۰۔ کہا جاتا ہے کہ Sage نے راہبوں کو منع کر دیا تھا کہ وہ زراعت میں مشغول ہوں کیونکہ اس سے 'ہل چلانے اور کھیت میں پانی دینے' سے زندگیاں تباہ ہوتی ہے۔ I-tsing, A *Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago,* translated by Takakusu, Oxford, 1896, p. 62.

۸۱۔ متاخر کشان عہد کے ایک مجسموں والے relief میں بدھی ستوا کو ایک کسان کے ساتھ کھڑا دکھایا گیا ہے جو کہ اس کے نیچے ایک ہل چلا رہا ہے۔ Kosambi, *Introduction,* plate 16. A.K. Warder's essay, 'Feudalism and Mahayana Buddhism', *Indian Society: Historical Probings,* edited by R.S. Sharma and

V.Jha, pp. 156-74, سے دلچسپ تجاویز ملتی ہیں، لیکن ان کا 'فیوڈلزم' سے ربط بہت ہی کم بتایا گیا ہے۔

۸۲۔ Suvira Jaiswal, *The Origin and Development of Vaisnavism,* Delhi, 1967, pp. 110-15.

۸۳۔ ایضاً، ص ص ۔۵۲۔۱۵۱، اس کے حق میں دلیل iconography (علامتوں کا علم) سے بھی ملتی ہے۔ شنکرشنا، جس کے ساتھ کرشن، وشودیو کی مشترکہ پوجا پہلی صدی قبل مسیح میں کی جاتی تھی۔ بلاشبہ ہر جگہ ایک موگری اور ہل ہاتھ میں لیے ہوئے ہی نظر آتا ہے۔ ایضاً، ص ص ۔۵۴۔۵۳، ۵۷۔۵۶، ۶۸

۸۴۔ اس نتیجے کو مویشیوں کی ہڈیوں کے hock joints کے anchylosis سے اخذ کیا گیا ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ ان کو بھاری قسم کے بوجھ اٹھانے کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ M.D.N. Sahi, 'Early Agriculture'

۸۵۔ فصلوں اور جانوروں کے باڑوں کے لیے دیکھئے۔ Bridget and Raymond Allchin, *Birth of Indian Civilization,* pp. 262-64. For iron, Dilip Chakraborti, *Antiquity,* L (1976), pp. 119-22.

۸۶۔ برہم گیری اور ماشکی جوان کندہ تحریروں کے لیے دو مقامات ہیں، خود بھی ماقبل تاریخ دور سے تعلق رکھنے والی بستیاں ہیں۔

۸۷۔ ان نتائج کا سبب بننے والے عوامل کے ایک مختلف نوعیت کے جائزے کے لیے دیکھئے۔ R.S. Sharma, *Social Changes in Early Medieval India,* Delhi, 1969, p. 12.

۸۸۔ یہ چیز بہر حال ابھی طے نہیں ہوئی کہ آیا برہمنوں سے پہلے جین اور بدھ بھکشو نہیں آئے تھے۔ لیکن ان کا جاتیوں کے بارے میں نقطۂ نظر برہمنوں سے مختلف ہوسکتا تھا اور وہ اسی ثقافت کے حصہ دار تھے۔

۸۹۔ Burton Stein, *Peasant State and Society.* p. 71.

۹۰۔ ایضاً ص ص ۷۱۔۷۰، ۸۳۔ یہ بہت عجیب قسم کا اتحاد ہوتا ہوگا جہاں کہ برہمن اپنے اتحادیوں کو ویش کا مرتبہ مرحمت کرنے کو تیار نہیں ہوئے ہوں گے۔

۹۱۔ Kosambi, *Introduction,* p. 243.

۹۲۔ اوسط پیداوار کم ہوگئی تھی اگرچہ بہتر بیجوں کے باعث کسی حد تک اس کی تلافی بھی ہوئی ہوگی) جیسے جیسے جنگلات کے کم ہونے کا عمل بڑھتا گیا ایضاً۔ ص ۲۲۸

۹۳۔ زرعی ٹیکنالوجی کے متعلق بیان کے لیے *Peasant State and Society,* pp. 16 ff.

دیکھیں صفحہ ۲۴۔ ہمیشہ یہ تصور کرنا خطرناک ہوگا کہ ایک عنصر جو کہ نامعلوم ہے وہ لازماً مستقل ہی ہوگا۔

۹۴۔ Bridget and Raymond Allchin, *Birth of Indian Civilization,* p. 266.

۹۵۔ E.H. Warmington, *The Commerce between the Roman Empire and India,* second edition, Delhi, 1974, pp. 210-12.

۹۶۔ Kosambi, *Introduction,* pp. 255-56.

۹۷۔ یہ کندہ تحریریں رودرامن (۱۵۰ عیسوی) اور سکند گپت (پانچویں صدی) کی اسی چٹان پر ہیں جس پر اشوک کے فرامین کندہ کیے گئے تھے۔ (بحوالہ Girnar) دیکھئے۔ James Burgess, *Report on the Antiquities of Kathiawad and Kachh,* 1874-75, reprint, Varanasi, 1971, pp. 93-95, 128-38. R.N. Mehta, *Journal of the Oriental Institute,* XVIII, 1 and 2, 1968, pp. 20-38 میں اصلی کام اور اس کی دوبارہ اشاعتوں کی قابل قبول تشکیلِ نو اور اصلاح کر کے اور اس علاقے کے سروے کی تفصیلی رپورٹ دیتا ہے۔

۹۸۔ Burton Stein, *Peasant State and Society,* pp. 24-25

۹۹۔ Kosambi, *Introduction,* p. 281

۱۰۰۔ See Spate's description of the Madurai-Ramanathapuram Tank Country in O.H.K Spate and A.T.A. Learmonth, *India and Pakistan,* London, 1967, pp. 775-78.

۱۰۱۔ Lynn White, Jr, sees the first continuous rotary motion in the large *mola versatilis. Medieval Technology and Social Change,* New York, 1966, pp. 107-8; and Joseph Needham, *Science and Civilization in China,* IV (2), Cambridge, 1965, pp. 187-90, dates its first appearance in both civilizations to the first half of second century BC.

۱۰۲۔ John Marshall, Taxila, II, pp. 485-88. کوئی بھی نمونہ اتنا بڑا نہیں کہ اس کے لیے جانوروں کی طاقت کی ضرورت ہو۔ مارشل نے جلد سوئم، تصویر ۱۴۰ میں جونئ تشکیل کر کے دیا ہے وہ عمودی Crank-Handles. کو غلط انداز سے دکھاتا ہے۔

۱۰۳۔ مویشیوں کو دائروں میں گھما گھما کر چلانے سے غلے کو گاہنے کے حوالے کے لیے دیکھئے۔

Lallanji Gopal, 'Technique of Agriculture in early Medieval India (c. AD 700-1200)', *University of Allahabad Studies*, Ancient History Section, 1963-64, p. 56.

۱۰۴۔ See Needham, *Science and Civilization in China*, IV (5), pp. 202-3, for a Hellenic 'analogue' of the Indian oil mill.

۱۰۵۔ See Irfan Habib in *IHR*, V (1-2), pp. 155-59

۱۰۶۔ Irfan Habib, *Agrarian System of Mughal India*, Bombay, 1963, pp. 121-22.

۱۰۷۔ ساتویں اور آٹھویں صدی کے سندھ میں وہ چنڈالوں کی طرح کی مقاطعہ شدہ کمیونٹی کے طور پر پائے جاتے ہیں، ان کو دسویں صدی میں شودر کہا جاتا تھا اور سترہویں صدی میں بطور کسان نچلے درجے کے ویشوں کے برابر سمجھا جاتا تھا۔ دیکھئے Irfan Habib, in *Essays in Honour of Dr. Ganda Singh*, edited by Harbans Singh and N.G. Barrier, Patiala, 1976, pp. 92-103.

۱۰۸۔ IHR, II (1), pp. 24-31; see the conclusions stated on p. 31.

۱۰۹۔ Manu, IX, 44; Buhler's translation, p. 335. The *Milindapanho*, edited by V. Trenckner, p. 219 (translated by Rhys Davids, II, p. 15) has a similar dictum: 'When a man clears away the jungle, he is called the owner of the land [bhumisamiko].

۱۱۰۔ Manu, IX, 52; Buhler's translation, p. 336.

۱۱۱۔ See R.S. Sharma, *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India*, Delhi, 1959, pp. 22-23.

۱۱۲۔ Kosambi, *Introduction*, pp. 300-1; R.S. Sharma, *Indian Feudalism*, c. 300-1200, Calcutta, 1965, p. 47.

۱۱۳۔ I-tsing, *A Record of the Buddhist Religion*, translated by J. Takakusu, pp. 61-62. صفحہ۶۱ پر وہ کہتا ہے کہ خانقاہیں پیداوار کا چھٹا حصہ لیتی تھیں جو کہ شاید محض ایک نظری مقدار ہو جو کہ زمین کی پیداوار کے اندر بادشاہ کے چھٹے حصے کے معروف شکل کی نقل ہو۔

۱۱۴۔ *A Record of the Buddhist Countries*, translated by Li Yung-hsi,

Peking, 1957, p. 35.

Indian Feudalism, pp. 53-57. B.N.S. Yadava would trace such ۱۱۵۔
subjection to Kusana times, 'Some Aspects of the Changing Order in India during Saka-Kusana Times', *Kusana Studies*, Allahabad, cited *IHR*, I (1), p. 19n.

This is assembled and cautiously presented in B.N.S. Yadava, ۱۱۶۔
Society and Culture in Northern India, in Twelfth Century, Allahabad, 1973, pp. 163-73. See also Lallanji Gopal in *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*, VI, iii, 1963, pp. 297 ff.

See G.K. Raj, *IHR*, III (1), 1976, pp. 16-42. ۱۱۷۔

Manu, VIII, 243; Buhler;s translation, p. 297. ۱۱۸۔

Milindapanho, edited by Trenckner, p. 360; translated by Rhys ۱۱۹۔
Davids, II, pp. 269-70.

Kamasutra, 5:5:5 and 6. I am indebted to S.R. Sarma for a ۱۲۰۔
literal rendering of this passage.

زمین پر اپنی اجتماعی ملکیت پر مبنی یہ بہت ہی چھوٹی اور انتہائی قدیم ہندوستانی جمعیتیں...... Karl ۱۲۱۔
Marx, *Capital*, I (1867), translated by S. Moore and E. Aveling, edited by Dona Torr, London, 1938, p. 350. Sir Henry Maine, *Village Communities in the East and West*, appeared first in 1871. His views were criticized by Baden-Powell, notably in *Indian Village Community*, London, 1896, mainly on the basis of Settlement Reports.

See Noboru Karashima, 'Allur and Isanamangalam, Two South ۱۲۲۔
Indian Villages of the Chola Times', *Proceedings of the First International Conference Seminar of Tamil Studies*, Kuala Lumpur, 1968, pp. 426-36. کرشمہ 'زرعی مزدوروں کی جو'اڑ' (یعنی گاؤں کی اسمبلی) کے ارکان نہیں تھے' موجودگی کو تسلیم کرتا ہے۔

۱۲۳۔ *Milindapanho*, edited by V. Trenckner, p. 147; translated by Rhys Davids, I, pp. 208-9. گاؤں کا سربراہ gamasamiko کی ایک ممکنہ بہتر شکل کرتا ہوگا۔ آخری جملے میں gamika جس کو Rhys Davids کا شتکار طبقہ خیال کرتا ہے، لفظی معنی کے اعتبار سے گاؤں والے تھے۔ یہاں اس سے لازماً مراد عام گاؤں والے تھے۔

۱۲۴۔ S.A. Altekar, *State and Government in Ancient India*, third edition, Delhi, 1958, p. 228. The terms occur in inscriptions of the Vakatakas, Pallavas and Gahadvalas. Eleventh-century reference to *brahmana mahajans* in Karnataka are cited by Sister M. Liceria, A C, in *IHR*, I (1), pp. 32-33. The Chola inscriptions have *Peringurimakkal*, 'the great men of the assembly', Burton Stein, *Peasant State and Society*, p. 145.

۱۲۵۔ For the s*abhas of the brahmana* villages in the Chola kingdom, see Altekar, *State and Government*, pp. 231-35, and Burton Stein, *Peasant State and Society*, pp. 145ff. Kosambi in *Introduction*, pp. 301-10, has some charming pages on the *Brahmana* village communities of Goa, a combination of recorded information (traced to the fourth century) and his own recollections. See also his *Myth and Reality, Bombay*, 1962, pp. 152-71; Baden-Powell, 'The Villages of Goa in the Early Sixteenth Century', *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, 1900, pp. 261-91; and Monserrate's description (1579), translated by Hosten, *Journal of the (Royal) Asiatic Society of Bengal (JASB)*, NS, XIII (1922), pp. 351-52, 365.

۱۲۶۔ Kosambi, *Introduction*, pp. 227, 253-54.

۱۲۷۔ ایضاً۔ ص۳۱۲

۱۲۸۔ See B.N.S. Yadava, *Society and Culture*, p. 267.

۱۲۹۔ See Karashima, *Proceedings of the First International Conference Seminar of Tamil Studies*, p. 429, on the

responsibility of the *ur* (assembly in *non-brahmana villages)* to pay tax *(irai)* on the village land.

۱۳۰۔ Zia Barani, *Tarikh-i Firuz-Shahi*, edited by Sayyid Ahmed Khan, W.N. Lees and Kabiruddin, Calcutta, 1860-62, p. 287 (henceforth referred to as 'Barani').

۱۳۱۔ U.N. Ghoshal, *Contributions to the History of the Hindu Revenue System*, second edition, Calcutta, 1972, pp. 275-77, 280, 283-86, 299, 307, 319. See however, D.N. Jha, *Revenue System of Post-Maurya and Gupta Times,* Calcutta, 1967, pp. 53-56

۱۳۲۔ See W.H. Moreland, *Agrarian System of Moslem India*, Cambridge, 1929, pp. 5-6.

۱۳۳۔ U.N. Ghoshal, *Hindu revenue System*, p. 71.

۱۳۴۔ *Arthasastra*, 11:15, translated by Shamasastry, Mysore, 1967, p. 99.

۱۳۵۔ Translations of the passages in Diodorus Siculus and Strabo are in R.C. Majumdar (ed.), *Classical Accounts of India*, pp. 237, 264. اس بات میں ذرا شک ہے کہ Strabo کے معنی کیا یہ ہیں کہ کاشتکار پیداوار کا ایک حصہ دیتا تھا یا وصول کرتا تھا۔ Diodorus تو بظاہر یہاں غیر مبہم ہی معلوم ہوتا ہے۔ ibid, p. 287, n 20; but see U.N. Ghoshal, *Hindu Revenue System*, pp. 224-29.

۱۳۶۔ See U.N. Ghoshal, *Hindu Revenue System*, p. 252; D.N. Jha, *Revenue System*, pp. 43 -45.

۱۳۷۔ D.N. Jha in *Land Revenue in India—Historical Studies,* edited by R.S. Sharma, Delhi, 1971, p. 5.

۱۳۸۔ D.N. Jha, *Revenue System*, p. 43.

۱۳۹۔ *Indian Feudalism,* p. 265. For these taxes see Lallanji Gopal, *Economic Life of Northern India,* 700-1200, Delhi, 1965, pp. 32-70.

۱۴۰۔ *Subhasitaratnakosa* of Vidyakara, cited by Kosambi, *Introduction*, p. 268, and Sharma, *Indian Feudalism*, p. 267.

۱۴۱۔ کوسمبی نے اپنا نظریہ *Introduction* کے صفحات ۲۷۴ کے بعد کے دو ابواب میں پیش کیا ہے۔ ہندوستانی فیوڈلزم کا یورپی فیوڈلزم سے تقابل ص ص ۲۸-۳۲۶ پر دیا گیا ہے حکمرانوں سے ٹیکس کا حق چھن جانے کے نتیجے میں 'چوٹی سے فیوڈلزم' بننا شروع ہوا، جبکہ نیچے سے فیوڈلزم کی ترقی میں زمین کے مالکان کا ایک طبقہ خود گاؤں میں سے ابھرا جو کہ ریاست اور کاشتکار طبقے کے درمیان ہوتا تھا تا کہ عام لوگوں پر مسلح اقتدار حاصل کر سکے۔ ایضاً۔ ص ۲۷۵۔ شرما نے اپنے انتہائی بنیادی نوعیت کے کام، *Indian Feudalism* میں اس متاخر عمل کو فیوڈلزم کی جانب لے جانے والا متصور نہیں کیا۔ شرما نے اپنے نتائج صفحات ۲۷-۲۶۳ تک تلخیص کیے ہیں۔

۱۴۲۔ Sharma's own date (*Indian Feudalism*, p. 283). See Rushton Coulborn's perceptive remarks (in spite of his excessively narrow view of feudalism) on the role of *Brahmanas* in *Comparative Studies in Society and History (CSSH)*, X (3), 1968, pp. 57-59, especially the note on p. 358.

۱۴۳۔ R.S. Sharma, IHR, I (1), p. 5; B.N.S. Yadava, *IHR*, III(l), p. 44. The paucity of coins, as index of the decline, is also commented upon by Lallanji Gopal, *Economic Life*, pp. 215-21.

۱۴۴۔ See R.S. Sharma, *Indian Feudalism*, pp. 156-209; B.N.S. Yadava, *Society and Culture*, pp. 136-63.

۱۴۵۔ V.R.R. Dikshitar, *War in Ancient India*, Madras, 1944, pp. 165-66.

۱۴۶۔ گھڑسواروں کو جو زین اور ایڑ کے بغیر ہوتے تھے، ان کی افادیت کے لیے دیکھیں Sarva Daman Singh, *Ancient Indian Warfare*, pp. 69-71 مغرب میں زین کے آنے کا زمانہ پہلی صدی عیسوی ہے، لیکن اس کا پھیلاؤ بہت آہستہ تھا۔ Lynn White, Jr, *Medieval Technology*, pp. 7-8. A saddle is probably shown in a Khajuraho sculpture of the tenth century; Vidya Prakash, *Khajuraho*, Bombay, 1967, p. 38 and plate 47. On the stirrup, see Irfan Habib, 'Changes in Technology in Medieval India',

Studies in History, II (1), 1980, pp. 25-26

۱۴۷۔ *Chachanama*, edited by Umar Daudpota, Delhi, 1939, p. 169.

۱۴۸۔ اس عہد کے بارے میں اکثر بحثوں میں سے راجپوت گھڑسواروں کے ظہور کے تاریخی مضمرات غائب ہیں۔ لیکن Coulborn نے یقیناً اتفاقیہ طور پر راج پتروں اور 'Knight' نائٹس کے مابین تقابل کیا ہے۔ *CSSH*, X (3), 1968, p. 369n.

۱۴۹۔ On the emergence of the Rajputs, see B.D. Chattopadhyaya, 'Origins of the Rajputs', *IHR*, III (1), pp. 59-82.

۱۵۰۔ گاؤوں کے اس گروہ کے لیے جس میں سے بیشتر مختلف راجپوت قبائل کے تحت روایتی علاقائی تقسیم کے تحت ہوتے تھے، دیکھئے Irfan Habib, 'Distribution of Landed Property in Pre-British India', *Enquiry*, NS, II (3), 1965, p. 42, جبکہ دوسرے حوالہ جات اس جلد کے صفحات ۱۰۸۔۹۵ میں ملیں گے۔

۱۵۱۔ Barani, pp. 287-88, 291.

۱۵۲۔ میں نے (تیرہویں۔ چودھویں صدیوں میں) اس کا یا کلپ کا سراغ لگانے کی کوشش کی ہے۔ دیکھئے۔ *The Cambridge Economic History* of *India*, Vol. I, edited by T. Raychaudhuri and Irfan Habib, Cambridge, 1982, pp. 54-60. زمیندار طبقے میں راجپوتوں کا غلبہ اکبر کی سلطنت میں بہت سے (سوار اور پیادہ) مصاحبین کو دیئے گئے انفرادی پرگنوں کے سامنے ریکارڈ کیا گیا ہے۔ آئین اکبری میں بارہ صوبہ جات کا بیان اس طبقے کی ہندوستانی فیوڈل میں جڑوں کے ثبوت کے لیے کافی ہے۔

۱۵۳۔ *Manu*, X, 34; Buhler's translation, p. 410.

۱۵۴۔ R.S. Sharma, *Indian Feudalism*, p. 298. Also see R.D. Banerji, *The Palas of Bengal*, reprint, Varanasi, 1973, pp. 44-51.

۱۵۵۔ H.C. Ray, *The Dynastic History of Northern India*, I, Calcutta, 1931 p. 364.

۱۵۶۔ دیکھئے: کوسمبی کا عمومی مشاہدہ برائے 'اسلامی حملہ آور......نئی تکنیک کے اختیار اور منتقل کرنے میں پختہ رواجوں کو توڑ رہے تھے۔ *Introduction*، ص ۳۷۰

۱۵۷۔ اس کا ثبوت میرے خطبے میں موجود ہے 'Technology and Society in the Thirteenth and Fourteenth Centuries', *Proceedings of the Indian History Congress*, Varanasi. 1969, pp. 149-53, 161 جس کو میرے

اضافے اور نظرثانی کے بعد پڑھنے کے لیے دیکھئے: 'Changes in Technology in Medieval India', *Studies in History*, II (1) (1980), pp. 18-20. بعد کے ایک مقالے (ص۔۱۹) میں میں نے چھٹی اور ساتویں صدیوں میں potgarland کا ہندوستان میں ثبوت ملاحظہ کیا Lallanji Gopal نے Araghatta کے ثبوت کے لیے کئی پیراگراف اکٹھے کئے ہیں دیکھئے: *Aspects of History Of Agriculture in Ancient India*, Varanasi, 1980, pp. 114-68. لیکن اس کا اس امر پر اصرار بے ضرورت معلوم ہوتا ہے کہ gearing قبل از عہد وسطیٰ میں تھا۔

۱۵۸۔ *Studies in History*, II (1), p 22

۱۵۹۔ Ibid., pp. 23-24.

۱۶۰۔ Ibid., pp. 28-29. Silks other than mulberry, such as tasar and eri, have probably a much older history in India.

۱۶۱۔ Irfan Habib, 'Technology and Economy of Mughal India', *IESHR*, XVII (1), p. 4.

۱۶۲۔ Ibid., pp. 4-6.

۱۶۳۔ نظام ذات پر بہت ہمدردانہ غور وفکر کرنے (حتیٰ کہ اس کے ایک ایرانی متوازی نظام کی نشاندہی کرنے) کے بعد البیرونی یہ تبصرہ کرتا ہے۔ 'بلاشبہ ہم مسلمان اس سوال کی دوسری جانب کھڑے ہیں اگر سارے انسانوں کو برابر سمجھا جائے ماسوائے تقویٰ کے'، *Alberuni's India*, translated by Edward C. Sachau, I, London, 1910, p. 100. اسلام اور نظام ذات کے اندر اس طرح کی نظری مساوات پر ایسے اختلافی بیانات، عہد وسطیٰ کے لٹریچر میں ایک انوکھی چیز ہیں اور یہ صاف ظاہر ہے کہ البیرونی کسی عمومی رجحان کی نمائندگی نہیں کر رہا تھا۔ اکثر مسلم مصنفین کے مطابق (جن کا برنی، تاریخ فیرزوشاہی (۱۳۵۷) کا مصنف، ایک نمایاں ترجمان تھا) ایک مستحکم درجہ واریت بہت زیادہ قابل ستائش سماجی نظریہ تھا۔

۱۶۴۔ ہمارے ممالک میں اسٹیپ کے خانہ بدوش لوگ مختلف قبائلی ناموں کی وجہ سے الگ پہچانے جاتے ہیں، لیکن یہاں [ہندوستان کے] لوگ جو شہروں اور دیہاتوں میں مقیم ہیں، قبیلوں کے ناموں کی وجہ سے پہچانے جاتے ہیں۔ 'Babur, *Baburnama*, Br. Mus. MS, Or 714 f 410a; see A.S. Beveridge's translation, II, p. 518. کو کبھی قبائل کے ساتھ اس طرح کی مشابہت کی تعریف کر سکتا تھا۔

۱۶۵۔ دیکھئے: آئبٹسن کا مغربی پنجاب کے حالات پر تبصرہ، 'جہاں اسلام نے بڑے پیمانے پر برہمن ازم پر

غلبہ پالیا ہے۔' *Punjab Castes*, Lahore, 1916, pp. 10-11.

۱۶۶۔ *Chachanama*, edited by U. Daudpota, pp. 214-16; these pages and also pp. 47-48 for the earlier disabilities. متاخر عرب عہد کے گورنر نے منو کی اس بات پر پھر اصرار کیا کہ 'جاتیوں' کو اپنے ساتھ کتا رکھنا چاہیے Balazuri, *Futuh al-Buldan*, in Elliot and Dowson, *History of India as Told by its Own Historians*, I, London, 1867, p. 129. See also *Manu*, X, 51; Buhler's translation, p. 416.

۱۶۷۔ Col. James Skinner, *Tashrih-ul Aqwam* (AD 1825), MS Br. Mus. Add, 27, 255, ff, 187a 188a. یہ کام ہریانہ ریجن کے اس دور میں ذاتوں اور ان کی روایات کو بہت صحیح طریقے سے بیان کرتا ہے۔

۱۶۸۔ See an important paper by Dharma Kumar, 'Caste and Landlessness in South India', *CSSH*, IV (3) (1962), pp. 338-63; also her book, *Land and Caste in South India*, Cambridge, 1965, especially p. 161.

۱۶۹۔ *Tarikh-i Firuz-Shahi*, p. 287. On *balahar*, see H.M. Elliot, *Memoirs of the History, Folklore and Distribution of Races in the North-Western Provinces*, II, edited by John Beames, London, 1869, p. 249; and Irfan Habib, *Agrarian System of Mughal India*, pp. 120-21.

۱۷۰۔ Hiroshi Fukazawa, 'Rural Servants in the Eighteenth Century Maharashtrian Village—Demiurgic or Jajmani System?', *Hitotsubashi Journal of Economics* (HJE), XII (2), 1972, pp. 14-40.

۱۷۱۔ یہ تو ہر جگہ جہاں کوئی دیکھئے پایا جاتا ہے۔ جب انگریزوں نے ۱۷۷۶ میں بھڑوچ (گجرات) پر قبضہ کیا تو کلکٹر نے یہ رپورٹ کیا، 'یہ اس علاقے کے لوگوں کے رواج کے عین مطابق ہے کہ ہر گاؤں کی زمین کا ایک خاص حصہ ان artificers اور مزدوروں کی فلاح کے لیے ہے جو کہ گاؤں کی مشترکہ خدمت کے لیے انتہائی ضروری ہیں، الگ کر کے رکھا جائے۔ *Selections from the Letters..., in the Bombay Secretariat*, Home Series, edited by

G.W. Forrest, II, Bombay, 1887, p. 184.

۱۷۲۔ عرب میں شہروں اور بدوؤں کی جنگ میں اسلام بدوؤں کا مخالف تھا۔ دیکھئے: القرآن، سورۂ نہم، آیت ۹۸۔۹۷ مزید دیکھئے: Lokkegaard, *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhagen, 1950, p. 32.

۱۷۳۔ E. Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, Berkeley, 1976, یہ مفید حوالہ جات کے ساتھ ایک قابل سروے ہے۔ اسلامی مشرق میں حالات کے متعلق ایک مفید رہنما کتاب کے لیے دیکھئے: G. Le Strange's classic work, *Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905 (reprinted, 1930).

۱۷۴۔ حملہ آور اور دفاع کنندہ کے درمیان فرق گھڑسوار تیرانداز اور تلوار یا نیزہ بردار کے درمیان کا فرق تھا۔ اس کی اولین نشاندہی کے لیے دیکھیئے۔ Simon Digby, *Horse and Elephant in the Delhi Sultanate*, Oxford, 1971, pp.15ff. See also Irfan Habib, *Studies in History*, II (1), pp.25-27.

۱۷۵۔ اس کے پیچھے خود سلاطین کا اپنے گھڑسوار سپاہیوں کو بجائے نقدی میں ادائیگی کرنے کے گاؤں الاٹ کرنے میں تامل تھا دیکھئے: See Barani, pp. 163-64, 220-21, 303, 324, 553; Afif, *Tarikh-i Firuz-Shahi*, Bib Ind, Calcutta, 1850, pp. 94-96.

۱۷۶۔ See V. Barthold, *Iran*, translated by G.K. Nariman, edited by I.H. Jhabavala, in *Posthumous Works of G.K. Nariman*, Bombay, 1935, pp. 142-43.

۱۷۷۔ This immensely fruitful insight belongs to W.H. Moreland. See his *Agrarian System of Moslem India*, especially pages 289-92. The system as it worked in the Delhi Sultanate is also discussed in *Cambridge Economic History of India (CEHI)*, I, pp. 68-75. For the Mughal empire, see my *Agrarian System*, pp. 257-97, and M. Athar Ali, *The Mughal Nobility under Aurangzeb*, Bombay, 1966, p. 95.

۱۷۸۔ Introduction to a new edition of Elliot and Dowson, *History of*

India as Told by its Own Historians, II, Aligarh, 1952, pp. 36-82.

۱۷۹۔ My own views are set out in 'Economic History of the Delhi Sultanate— An Interpretation', *IHR*, IV (2), pp. 287-88.

۱۸۰۔ میں نے اس کا ثبوت *IHR*, IV (2)، ص ص ۲۸۹ اور اس کے آگے دیا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ غوریوں کی فتح سے قبل تجارت اور شہروں کا خفیف درجے کا احیاء ہوا ہو جس کی جانب شرما نے توجہ دلائی ہے *Indian Feudalism*, pp. 242-62 B.D. Chattopadhyaya, 'Trade and Urban Centres in Early Medieval India' *IHR* I (2), pp- 203-19, حتیٰ کہ شرما نے اس سے قبل کے شہری زوال کا جو نظریہ پیش کیا تھا، چٹوپاڈھیا نے اس کو چیلنج کیا ہے۔ تاہم وہ جس ثبوت کی بنیاد پر یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے اس کو جانچنا بھی مشکل ہے کیونکہ شرما یہ نہیں کہتا کہ شہر گپتاؤں کے فوراً بعد غائب ہوئے تھے یا نئے شہروں کی بنیاد بالکل نہیں رکھی گئی تھی۔ ان سوالوں کا جواب بالآخر علم اثریات Archaeology سے ملتا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ تیرہویں صدی شہری آبادیوں (Sites) میں ایک بے پناہ اضافے کے لیے نمایاں ہے جن کے آثار آج تک سلامت ملتے ہیں۔

۱۸۱۔ *CEHI*, I, pp. 167-71-

۱۸۲۔ On this relationship, my own argument is presented in 'Potentialities of Capitalist Development in the Economy of Mughal India', *Enquiry*, NS, III (3) pp. 1 -56 (pp.180-232 of this volume), especially pp. 22-36.

۱۸۳۔ For Alauddin Khalji's measures, the basic source is Barani, pp. 287-88.

۱۸۴۔ Moreland, *Agrarian System of Moslem India*, pp. 16-18, کا یہ خیال ہے کہ مُعاشی لگان، کے انداز میں یہ ٹیکس اپنی ابتدا میں لازماً اسلامی تھا جبکہ اس کو فصلوں کی مقدار سے قطع نظر ایک خاص شرح پر مقرر کرنے کا عمل اس کے ہندو ماخذ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

۱۸۵۔ For a clear-headed account of agrarian taxation under the Sultanate, see Moreland, *Agrarian System of Moslem India*, pp.21-65; I offer a description in *CEHI*, I, pp. 60-68.

۱۸۶۔ Irfan Habib, *Agrarian System*, pp. 190-96 اور وہاں دیئے گئے حوالہ جات

دیکھئے: اس کے بعد سے ریونیو کے انتظام پر خاصا کام ہوا ہے لیکن اس کا رجحان ہماری معلومات کی تصدیق کی جانب ہی رہا ہے۔

۱۸۷۔ ہربنس مکھیا نے یہ نکتہ معلوم ہوتا ہے کہ چھوڑ دیا ہے جب وہ یہ کہتے ہیں کہ سلاطین زمین پر بھاری ٹیکس لگاتے وقت اپنے پیشروؤں کی راہ پر چل رہے تھے۔ *Journal of Peasant Studies (JPS),* VIII (3), 1981, p. 292.

۱۸۸۔ Barani, pp. 287, 288, 291-420.

۱۸۹۔ Irfan Habib, *Agrarian System,* p. 150 and n.

۱۹۰۔ Barani, p. 287.

۱۹۱۔ See Irfan Habib, *Agrarian System,* pp. 230-33.

۱۹۲۔ *Insha-i Mahru,* edited by S.A. Rashid, Lahore, 1965, pp. 61 -63.

۱۹۳۔ Irfan Habib, *Agrarian System,* pp. 115-16. See also the seventeenth-century documents from Gujarat discussed by B.R. Grover in *Proceedings of the Indian History Congress,* Delhi session, 1961, pp. 152-55

۱۹۴۔ See *CEHI,* I, p. 90.

۱۹۵۔ Irfan Habib, *Agrarian System,* pp. 322-23.

۱۹۶۔ Barani, pp. 287-88, 291. On the *khot,* see IESHR, IV (3), pp. 212-13.

۱۹۷۔ *Ibid.,* p. 430

۱۹۸۔ میں یہاں تفصیلی حوالہ دینے سے گریز کروں گا کیونکہ میں نے *Agrarian System,* pp. 136-89 میں زمیندار کے بارے میں جو بیان کیا ہے، اس سے زیادہ کچھ اضافہ کرنے کے لیے میرے پاس ٹھوس معلومات نہیں ہیں۔ ایک اور اہم مقالے کے لیے دیکھئے: S. Nurul Hasan, 'Zamindars under the Mughals' in *Land Control and Social Structure in Indian History,* edited by L.E. Frykenburg, London, 1969.

۱۹۹۔ A discussion of the zamindars' share in the surplus occurs in my *Agrarian System,* pp. 144-54. S. Moosvi argues in favour of a higher share of the *zamindar, IESHR,* XI (3), pp. 3 59-74.

۲۰۰۔ وہ یہ کہنے میں بھی صحیح ہے کہ قبل از اسلام کے مقتدر لوگ زمیندار کے طور پر پہچانے جاتے تھے۔ Rautas کو یو پی سے حاصل شدہ تیرہویں صدی کے کتبوں کی روشنی میں اپنی زمینوں کو فروخت یا رہن کرتے ہوئے دیکھا جاسکتا ہے۔ جونپور کی ۱۲۱۷ کی اینٹوں کی کندہ تحریر بھی چھاپی گئی ہیں دیکھئے: V.S. Agrawala in *Journal of UP Historical Society (JUPHS)*, XVIII (1 and 2), 1945, pp.196-201; ۱۲۲۷ کی کٹراک کی کندہ تحریر کو میری رفیق کار ڈاکٹر پشپا پرشاد نے شائع کیا ہے جس کی معلومات کے لیے میں ان کا ممنون ہوں۔

۲۰۱۔ *Risala Ahkam-i Arazi,* Aligarh MSS, Abdus Salam Arabiya 331-10, ff 43v-62a; Lytton Arabiya Mazhab (2), 62 ff, 53v-62. For his biography (such as is known) see Abdul Hai Hasani, *Nazhatu-l Khawatir,* VI, Hyderabad (Dn), 1376/1907, p. 278.

۲۰۲۔ Irfan Habib, *Agrarian System,* pp.118, 141-44.

۲۰۳۔ As a result, Moreland *(Agrarian System of Moslem India*, pp. 122-23) was inclined to equate the Mughal *zamindar* with vassal chief only. See also P. Saran, *The Provincial Governments of the Mughals* (1526-1658)i Allahabad, 1941, p. Ill and n., for a similar view.

۲۰۴۔ Shaik Nasiruddin in his conversations, *Khairu-l Majalis,* recorded (c 1354) by Hamid Qalandar, edited by K.A. Nizami, Aligarh, pp. 140, 272-Land, being abundant, is not considered a requirement (*CEHI*, I, p. 48).

۲۰۵۔ ان رعایتی شرحوں کے مشرقی راجستھان میں لاگو ہونے کے ثبوت کے لیے دیکھئے: Dilbagh Singh, 'Caste and the Structure of Village in Eastern Rajasthan during the Eighteenth Century', *IHR*, II (2), pp. 299-311; by S.P. Gupta for the late seventeenth century in *Proceedings of Indian History Congress,* Aligarh session, 1975, pp. 235-37; and by R.P. Rana, *IESHR,* XVIII (3 and 4), pp. 291, 326. مہاراشٹر کے Miras کے شرائط مدت کی بھی یہی خصوصیات ہیں اور یہی مراعات یافتہ طبقے ہر جگہ پائے جائیں گے۔ شمالی ہند میں ان کو اکثر 'خود کاشت' کسان کہا جاتا ہے۔

۲۰۶۔ ٹوڈرمل کی یادداشت *Akbarnama,* Br. Mus. Add 27, 247, f-333b، میں عظیم آدمیوں کی 'حرامی اور سرکش' کہہ کر مذمت کی گئی ہے۔ Abul Fazl, *Ain-i Akbari,* I, edited by Blochmann, Bib Ind, p. 286; and Aurangzeb's *farman* to Rasikdas, Art VI, *JASB,* II, 1906, pp. 223-55.

۲۰۷۔ Barani, p. 287.

۲۰۸۔ Barani, pp. 305-6. See also Moreland, *Agrarian System of Moslem India,* pp. 37-38. اور جگہوں پر برنی خود کہتا ہے کہ اسی سلطان کے تحت کسان غلے کو مقررہ قیمتوں پر بیچتے تھے تاکہ وہ ریونیو ادا کر سکیں۔ جو کہ لازماً نقد کی شکل میں ہی ادا کیا جاتا تھا۔ (ص ص ۳۰۴۔۵، ۳۰۷)

۲۰۹۔ Irfan Habib, *Agrarian System,* pp. 236-40.

۲۱۰۔ The detailed argument for this is advanced by me in *Enquiry,* NS, III (3), pp.32-36.

۲۱۱۔ S.N. Hasan, K.N. Hasan and S.P. Gupta, *Proceedings of the Indian History Congress,* Mysore session, 1966, pp. 249, 263, Tables I and V.

۲۱۲۔ See the data on agrarian usury in my article 'Usury in Medieval India, *CSSH,* VI (4), pp. 394-98.

۲۱۳۔ Malikzada, *Nigma-i Munshi* (compiled 1684), Lucknow, 1884, p. 139.

۲۱۴۔ Chhatar Mal, *Diwan-pasand,* Br. Mus. Or, 2011, ff 7b-8a. The work was compiled some time before 1824, in the Doab area.

۲۱۵۔ *Khasra* document discussed by S.P. Gupta, *Medieval India—A Miscellany,* IV, Bombay, pp. 168-78.

۲۱۶۔ Evidence of Mughal documents on this is set out in *Agrarian System,* pp. 125-27.

۲۱۷۔ See Satish Chandra, 'Some Aspects of Indian Village Society in Northern India during the Eighteenth Century', *IHR,* I (1), pp. 51-64.

۲۱۸۔ میں اس بات سے آگاہ ہوں کہ میں اشیائے ضرورت کی پیداوار کے دیہی آبادی پر اثرات کو اس سے مختلف دیکھتا ہوں جب کہ میں نے *Agrarian System*، ص ص ۲۹۔۱۲۸ میں بیان کیے ہیں۔ یہ شاید جزواً طور پر اس لیے ہے کہ میرا کمیونٹی کا تصور بھی تب سے بدلتا آیا ہے۔

۲۱۹۔ See *Agrarian System*, pp. 133-34.

۲۲۰۔ They are analysed and calendared in *IESHR*, IV (3), pp. 205-32; see especially pp. 211 -17.

۲۲۱۔ ایضاً ص ص ۱۶، ۲۱۵۔ کچھی اور چماروں کو اس دستاویز میں گاؤں کے 'قدیمی آقا' قرار دیا گیا ہے (نمبر شمار ۱۶ جو کہ ۱۶۱۱ عیسوی کا ہے)۔ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ تو صرف اس کے باشندے تھے جن کی ریوینیو ادا کرنے سے معذوری کی بنا پر ان کے گاؤں کو 'فروخت' کر دیا گیا تھا۔

۲۲۲۔ See *Agrarian System*, pp. 100-10.

۲۲۳۔ Barani, pp. 472-73.

۲۲۴۔ *Ibid.*, pp. 479-80.

۲۲۵۔ *Tuzuk-i Jahangiri*, edited by Saiyid Ahmad, Ghazipur and Aligarh, 1863— 64, pp. 375-76.

۲۲۶۔ *Insha-i Mahru*, p. 75.

۲۲۷۔ See *Agrarian System*, pp. 333-51.

۲۲۸۔ ایضاً۔ ص ص ۴۲۔۳۳۹۔ جاٹوں کی بغاوت کے زمیندار پہلو پر آر پی رانا نے بڑے تفصیلی اور معلوماتی مضمون میں (جو کہ آج راجستھان آرکائیوز، بیکانر میں ہیں) زور دیا ہے۔ 'Agrarian Revolts in Northern India during the Late Seventeenth and Early Eighteenth Century', *IESHR*, XVm (3 and 6), pp. 287-326.

۲۲۹۔ Saiyid Ghulam Ali Khan, *Imadus Su'adat*, Naval Kishore, 1897, p. 55.

۲۳۰۔ See Satish Chandra, 'Social Background to the Rise of the Maratha Movement during the Seventeenth Century', *IESHR*, X (3) 197 (3), PP-209-17, and P.V. Ranade, 'Feudal Content of Maharashtra Dharma'- *IHR*, I (I), pp. 44-50. See also *Agrarian System*, pp. 349-50.

۲۳۱۔ Bhimsen, *Nuskha-i Dilkusha*, Br. Mus. Or 23, f 139 p-b.

۲۳۲۔ Mir Ghulam Ali Azad Bilgrami, *Khizana-i Amira*, Kanpur, 1871, p. 49.

۲۳۳۔ میں نے یہ تاثر جس سے لیا ہے وہ ہے H. Fukazawa, 'Land and Peasants in the Eighteenth Century Maratha Kingdom', *HJE*, VI(1), June 1965.

۲۳۴۔ یہ جراتمندانہ بیان کہ، خدا تک رسائی اس طرح کی نیچ پیدائش والے انسان بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ گوروارجن نے دھنّا جاٹ کے نام لکھے گئے اشعار میں 'براج' میں دیا ہے، جہاں کہ کچھ بڑے مبلغین کے نام اور پیشے دیئے گئے ہیں۔

۲۳۵۔ میں نے یہ اشعار جہاں کے لیے ہیں وہ ہے: 'Evidence for Sixteenth Century Agrarian Conditions in the *Guru Granth Sahib*', *IESHR*, I, 1964.

۲۳۶۔ Verses reproduced in Muzaffar Husain, *Nama-i Muzaffari*, I, Lucknow, 1917, p. 255.

۲۳۷۔ *Ma'asir-i Alamgiri*, Calcutta, 1870-73, pp. 115-16.

۲۳۸۔ Abul Fazi Mamuri, *History of Aurangzeb's Reign*, Br. Mus. Or 161, f 148b.

۲۳۹۔ *Ma'asir-i Alamgiri*, pp. 114-15.

۲۴۰۔ *Futuhat-i Alamgiri*, Br. Mus. Add 23, 884, f 61b

۲۴۱۔ *Dabistan-i Mazahib*, edited by Nazar Ashraf, Calcutta, 1809, p. 285.

۲۴۲۔ Muhammad Shafi Warid, *Miratu-I Waridat*, Br. Mus. Add 6579, f 117b.

۲۴۳۔ *Imadus Satadat*, p. 71.

۲۴۴۔ *Zafarnama*, composed AD 1706 (?), Jalandhar, 1959.

۲۴۵۔ One can see this even in Indu Banga's otherwise sympathetic description, *Agrarian System of the Sikhs*, New Delhi, 1978.

نسلیات کی سماجی اساس

(Social Basis of Ethnicity)

حمزہ علوی
مترجم: ڈاکٹر ریاض احمد شیخ

جب ہم لوگ نسلیت، قوم پرستی یا قومیت جیسے تصورات (concept) کے متعلق بات کرتے ہیں تو یہ بات تصور کر لی جاتی ہے کہ یہ اصطلاحات اپنی وضاحت خود کر دیتی ہیں۔ میں ایک سندھی ہوں، ایک مہاجر ہوں، بلوچ یا پھر ایک پٹھان۔ یہ بات یقینی تصور کی جاتی ہے کہ از خود بیان کردہ(self description) اصطلاح کی مزید وضاحت کے لیے اضافی سوالات کی کوئی ضرورت نہیں۔ اگر نسلیت ہمارے وجود کا اس طرح حصہ ہے تو پھر ہمیں نسلیت کی سماجی بنیادوں کے متعلق پریشان ہونے کی کیا ضرورت ہے؟

درحقیقت جب مختلف ممالک میں نسلیاتی سیاست کے پروان چڑھنے کے عمل کو دیکھتے ہیں تو پھر ہمیں احساس ہوتا ہے کہ یہ تمام عمل ایک نہایت ہی پیچیدہ ہے اور اس کے متعلق بہت سارے سوالات جنم لیتے ہیں۔ اس صورتحال میں میرا خیال ہے کہ میں پاکستان میں ہونے والی نسلیاتی سیاست جو کہ ہماری زندگیوں پر گہرے اثرات ڈال رہی ہے اس کے متعلق کچھ سوالات اٹھاؤں اور پھر ان پر اپنے خیالات کا اظہار کروں۔

میں اپنی بات کا آغاز اس بات سے کروں گا کہ نسلیات کا آغاز انیسویں صدی میں اس وقت ہوا جب ۱۸۷۰ء اور ۱۸۸۰ء کے درمیان مختلف جگہوں سے بہت سے افراد کی امریکہ میں آمد شروع ہوئی۔ بڑے پیمانے پر ہجرت(mass migration) کا یہ وہ عرصہ تھا جب امریکی

سرمایہ داری بڑی تیزی سے نمو پانے لگی۔ یہ سرمایہ داری کی فطرت ہے کہ وہ لوگوں کو اپنی طرف کھینچتی ہے اور پھر اپنے صنعتی پیداواری عمل میں محنت کشوں کو روزگار فراہم کرتی ہے۔ کراچی کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہے۔ یہ بھی ملک کے کئی علاقوں مثلاً سرحد (خیبر پختونخواہ) پنجاب اور دیگر کئی جگہوں سے لوگوں کو اپنی طرف کرتی ہے۔ صنعتوں کے لیے افرادی قوت انتہائی ضروری ہے اور یہ افرادی قوت صنعتی معاشرے پیدا کرتے ہیں۔

امریکہ میں آنے والے بہت سے افراد یورپ، مشرقی ایشیا، اور یوکرینی، آئرلیش، اطالوی، جرمن، بلغارین اور چینی اور جاپانی نژاد بھی تھے۔ یہ ان علاقوں کے علاوہ تھے جو کہ افریقہ سے لائے گئے تھے۔ اس مرحلے میں دو مسائل اٹھے۔ پہلا مسئلہ رابطہ اور زبان کا تھا کیونکہ یہ لوگ مختلف علاقوں سے تعلق رکھتے تھے اور مختلف زبانیں بولتے تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ ان کے مذاہب اور ثقافتیں بھی ایک دوسرے سے مختلف تھیں۔ یہ بالا دستی یا زبردستی قوت حاصل کرنے کا سوال نہ تھا۔ ان گروہوں کو قریب آنا تھا تاکہ ایک دوسرے کے بارے میں مزید جانا جا سکے۔ یہ لوگ ایک دوسرے سے مختلف رسم و رواج، مختلف لباس، زبان، موسیقی کے باعث مختلف تھے۔ اس پس منظر میں نسلیات کا تصور سامنے آیا جس کا مقصد یہ تھا کہ تنوع (diversity) کو ایک مشترکہ قومیت میں ضم کر دیا جائے۔ امریکیوں کے لیے مرکزی مسئلہ یہ تھا کہ کس طرح ایک واحد زبان انگریزی اور مشترکہ علامات (symbols) اور سیکولر رسومات (rituals) مثلاً قومی پرچم کی پرستش (worship) کی جائے۔ امریکہ میں سرکاری عمارات و تنصیبات کے علاوہ نجی گھروں اور عمارتوں پر بھی قومی پرچم لہرایا جاتا ہے۔ جو کہ اس عمل کا عکاس ہے کہ کس طرح مختلف نوع کے لسانی گروہ بتدریج ایک امریکی قوم میں تبدیل ہوتے جا رہے ہیں۔ اس زمانے میں ایک نقطہ پگھلاؤ (the melting point) زیرِ بحث آیا۔ اس کا خیال یہ تھا کہ بالآخر تمام مختلف نوع لسان گروہ اپنی منفرد شناخت کا خاتمہ کر کے ایک مشترکہ اور واحد امریکی قوم پیدا کرنے کے عمل کو آگے بڑھائیں گے جو کہ ایک مشترکہ زبان بولے گی۔ ایک مشترکہ پرچم کو سلامی دے گی۔ کسی حد تک یہ عمل ان تمام گروہوں میں (جن میں بالا دستی زبردستی یا طاقت کے حصول کا کوئی سوال حائل نہ تھا) تکمیل پا چکا ہے۔ جبکہ دوسری طرف جہاں یہ سوالات حائل تھے وہاں لسانیت کو ایک طرف رکھ کر نسل (race) کی اصطلاح کو سامنے لایا گیا۔ نسل غلام، اور محکوم سیاہ فام اور دیگر امریکیوں کے

درمیان تفریق واضح کرنے کی ایک اہم علامت بن گئی۔

یہ وہ منظر نامہ ہے جس میں لسانیت کا تصور ابھر کر سامنے آیا۔ اس خیال کے سامنے آنے کے بعد مزید کئی اور پہلو سامنے آ گئے مثلاً یہ کہ لسانیت بنیادی طور پر چند مشترکہ بنیادوں پر تشکیل پانے والے عمل کا نام ہے۔ اور یہ سمجھ لیا گیا کہ بنیادی طور پر یہ ایک ثقافتی مظہر (phonomenon) ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کے سیاسی پہلو (context) کو نظر انداز کر دیا گیا جس طرح کہ پہلے بتایا گیا جب سیاہ فام امریکیوں پر سفید فام امریکیوں کی بالادستی کی بات آئی تو پھر اس کو لسانیت کے بجائے نسل پرستی کا نام دے دیا گیا۔ اس صورت حال نے ایک سفاکانہ (crude) بیہودہ (vulger) اور ثقافتی اصرار (Cultural determiniation) کو جنم دیا ہے جو کہ مارکسزم کے ایک مخصوص فکر (School of Thought) جسے مسخ شدہ مارکسزم (Vulgur Marxism) کا نام دیا گیا ہے، اس سے قریب ہے۔

مارکسزم کے مطابق اقتصادیات ہی وہ بنیاد ہے جس پر ہر چیز تشکیل پاتی ہے۔ سیاست، مذہب اور مذہب اس اساس کی فقط عکاسی (reflection) ہیں۔ اسی طرح لسانیات کے بورژوا فکری نظریے کے پاس اس کے ہم پلہ ثقافتی اصرار کا نظریہ موجود ہے۔

ثقافت کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ اپنا خود وجود رکھتی ہے اور یہ کسی اضافی وضاحت کی محتاج نہیں ہے۔ یہ از خود طاقت ہے۔ درحقیقت اگر ہم لسانیت کے مظہر (phenomenon) کو دیکھیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ نصف مضمون (contextually) کے طور پر ہمیں مختلف علاقوں میں مختلف سیاسی اور تاریخی تناظر میں اس کی مختلف صورتیں دیکھنے کو ملتی ہیں۔

جب ہم ایسے معاشروں کی طرف دیکھتے ہیں جیسا کہ ہمارا تو پھر ہمارا دھیان دو معاملات کی طرف کھنچتا ہے۔ اول کو میں کہوں گا کہ یہ خالص طبقاتی بنیادوں پر اٹھایا جانے والا معاملہ ہے۔ جبکہ دوسری طرف اس کو ثقافتی نقطہ نظر سے بھی جانچنے کی ضرورت ہے اور اسے مزید اس طرح پرکھا جائے کہ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو کہ سیاسی حرکت پذیری (dynamics) سے ہٹ کر آزادانہ طور پر اپنا وجود رکھتی ہے۔ درحقیقت اس کے برعکس ہم یہ بات دیکھتے ہیں کہ لسانیت ایک تغیر پذیر (fluid) صورتحال ہے۔ اگر ہم اپنی تاریخ کا مختلف مراحل میں جائزہ لیں تو یہ بات معلوم ہوگی کہ لسانیت کی مختلف تعریفیں بیان کی جاتی رہی ہیں۔ لسانیت کسی بھی طرح مستقل اور جامد نہیں رہی

ہے۔ یہ سیاسی مجبوریوں اور سیاسی حالات کے مطابق اپنے آپ کو بدلتی رہی ہے۔ حالات کی تبدیلی کے ساتھ ہی مخصوص گروہوں کے لیے یہ اشد ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی لسانی شناخت کی از سر نو تعریف (redefine) کریں۔

دوئم، میں یہ بات تجویز کروں گا کہ ایک ایسا طبقہ ہے جو کہ لسانی سیاست کے میدان میں خصوصاً خاموش ہے۔ اس طبقے کو کسی بہتر لفظ کی عدم موجودگی کے باعث، میں تنخواہ دار (salariat) طبقہ کہوں گا۔ نو آبادیاتی معاشروں میں چاہے وہ انڈیا، نائیجریا، تنزانیہ یا پھر پاکستان جہاں کہ پیداواری طریقہ کار زرعی ہو، وہاں شہری معاشرہ میں نو آبادیاتی ریاست کی منتظمہ (apparatus) سب سے بڑی (employer) ہوتی ہے۔ یقیناً وہاں نو آبادیاتی تجارت (trade) کا بھی ایک منتظمہ (apparatus) موجود ہوتا ہے۔ لیکن جہاں تک شہری معاشرے کا تعلق ہے تو ان کی تعداد ریاست سے منسلک تنخواہ داروں کے مقابلے میں کافی کم ہوتی ہے۔ ریاست کے ملازمین کی تعداد اعدادی اعتبار سے کچھ زیادہ ہوتی ہے اور شہری سیاست ان تنخواہ دار طبقات کی ضروریات اور ان کے مطالبات کے گرد گھومتی نظر آتی ہے۔

تنخواہ دار طبقے سے میری مراد لوگوں کا ایک ایسا طبقہ ہے جو کہ نو آبادیاتی ریاست میں ملازمت حاصل کرنے کا خواہش مند ہو اور اس کے لیے باقاعدہ تعلیم بھی حاصل کرلے۔ انیسویں صدی کے وسط تک ذریعہ تعلیم کے لیے عربی، فارسی اور سنسکرت کو اینگلو۔ ورنیکولر سے تبدیل کر دیا گیا تھا۔ انگریزی زبان نے ان تمام زبانوں کو ذریعہ تعلیم سے بدل دیا تھا جبکہ مقامی سطح پر مختلف علاقوں میں مقامی زبانوں میں تعلیم دی جانے لگی۔ اس کے ذریعے ایک ایسا نظام ترتیب دیا گیا جس کے تحت سند کے حصول کے لیے کسی بھی اینگلو۔ ورنیکولر تعلیمی ادارے جانا ضروری ٹھہرا۔ افسوس کی بات ہے کہ سند کے حصول کے لیے "تعلیم" (Education) کا حصول ضروری نہ تھا۔ بلکہ اب ہمارے لیے صرف سند (ڈگری) کا حصول ہی واحد مقصد تھا۔ تعلیمی اداروں میں وقت گزارنے کا مقصد تعلیم حاصل کرنا نہ تھا بلکہ بی اے یا ایم اے کی ڈگری حاصل کرنا تھا تاکہ اس کے حصول کے بعد سرکاری ملازمت کے لیے اپنے آپ کو اہل بنایا جا سکے۔ ان سرٹیفکیٹ کے پسِ پشت اصل مقصد (substance) بے معنی ہو کر رہ گیا۔ ہم ایک ڈگری یافتہ معاشرہ (credentials society) میں تبدیل ہو کر رہ گئے ہیں۔ جس میں ایک طبقے کے بیشتر افراد کی

خواہش اور مطمح نظر نوآبادیاتی ریاست کی ملازمت کا حصول تھا۔ تنخواہ دار طبقے کے ساتھ ہم پیشہ ور (professional) طبقہ کو مثلاً ڈاکٹر، وکلاء، لکھاری، صحافی، یعنی دانشور (intelligentia) وغیرہ کو بھی اس میں شامل کر سکتے ہیں۔ میں یہاں دانشور کا لفظ اس طبقے کے لیے استعمال نہیں کر رہا کیونکہ یہ لفظ اس طبقے کے نیم خواندہ (half educated) اراکین کے لیے بہت بڑا اعزاز (grandiose) ہوگا۔ اسی طرح میں ''درمیانے طبقے'' (middle class) کی اصطلاح بھی استعمال نہیں کروں گا کیونکہ یہ بھی بڑی الجھی ہوئی (diffuse) اصطلاح ہے کیونکہ اس طبقے میں چھوٹے تاجر، کاروباری افراد اور چھوٹے پیداواری مالکان بھی شامل ہیں۔ جو کہ خود تنخواہ دار نہیں ہوتے۔ مارکسی اس مقصد کے لیے پیٹی بورژوا کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں لیکن مارکسی فکر میں اس کے بھی بڑے مخصوص اور محدود معنی ہیں۔ اس کے معنی وہ چھوٹے پیداواری (producers) ہیں جو کہ اپنے ذرائع پیداوار کے خود مالک ہوتے ہیں۔ اس طرح چھوٹے تاجر بھی تنخواہ دار طبقے کی تعریف میں شامل نہیں کیے جا سکتے۔ اس لیے تنخواہ دار طبقہ صرف ایسے افراد کو کہا جا سکتا ہے جن کی زندگی کا محاصل سرکاری ملازمت کا حصول ہوتا ہے۔ انکی معاشرتی تحرک (social mobility) صرف سرکاری ملازمت کے ذریعے ہی ہوسکتی ہے۔ تنخواہ دار طبقے میں ریاست کے پورے منتظمہ کو شامل کیا جا سکتا ہے۔ اس کی نچلی سطح پر چھوٹے درجے کے عام ملازمین ہوتے ہیں جبکہ بالائی سطح پر نوکر شاہی کے وہ اعلی افسران شامل ہوتے ہیں جو کہ قوت اور طاقت کا منبع ہوتے ہیں۔ اس لیے تنخواہ دار طبقہ خود کوئی مشترکہ شناخت نہیں ہوتا۔ لیکن اس کے باوجود اس کو ایک ایسی شناخت قرار دیا جا سکتا ہے جن کے عمومی طور پر حدائف یکساں ہوتے ہیں۔

تنخواہ دار طبقے کی ایک مخصوص خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ communities کی بنیادوں پر تقسیم ہو جاتی ہے اور اس کے پس پشت ریاستی ملازمتوں کے حصول کیلئے مسابقطی عمل کارفرما ہوتا ہے۔ مختلف گروہوں کے درمیان ترقیاتی عمل کے ناہموار ہونے کے باعث وہ گروہ جو کہ کم مراعت یافتہ رہ جاتے ہیں وہ اپنے لیے یکساں حصّے کا مطالبہ شروع کر دیتے ہیں۔ یہ صورتحال دراصل نوآبادیاتی دور میں شروع کیے جانے والے غیر ارادی ترقیاتی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مثلاً نوآبادیاتی دور کے انڈیا میں کلکتہ (کولکتہ)، مدراس (چنائی)، اور بمبئی (ممبئی) راج سرکار کے بڑے مراکز تھے۔ اس لیے بنگالی، تامل، مراٹھی اور گجراتیوں نے دیگر گروہوں کے مقابل جلد اپنی

ترقی یافتہ تنخواہ دار کلاس تیار کر لی اور ان کے درمیان بھی براہمن دیگر سے کچھ زیادہ ہی آگے تھے۔ یہ کوئی سادہ سی بات نہیں کہ چند مخصوص کمیونٹیز کے افراد تعلیم یا ملازمتوں کے حصول میں آگے نکل جاتے ہیں۔ بلکہ کچھ کمیونیٹیز جو سرکاری ملازمتوں سے پہلے ہی وابستہ ہوتی ہیں وہ اس سلسلے میں مزید تیزی دکھاتی ہیں۔ یہ انڈین معاشرے کی انتہائی منفرد خصوصیت ہے۔ کچھ مخصوص پیشوں سے وابستہ افراد اپنی کمیونیٹیز بناتے ہیں اور پھر یہ کمیونیٹیز اس کو اداراجاتی (institutionalized) شکل دیتی ہیں۔ اس لیے کشمیری برہمنوں اور کھتیر وں نے شمالی ہندوستان کی ریاستی ملازمتوں پر بالادستی حاصل کر لی۔ یہ ان کمیونیٹیز کی طرف سے اداراجاتی (institutionalization) شکل دینے کا عمل تھا جس نے کسی حد تک ان میں ہم آہنگی (chosivensess) کو آگے بڑھایا۔ اس کے نتیجے میں آگے چل کر نسلیاتی شناخت نے واضح صورت اختیار کرنا شروع کر دی۔

انڈیا میں کئی طبقات، ذاتیں، گروہ تھے جو کہ روایاتی طور پر سرکاری ملازمتوں سے وابستہ تھے۔ مثلاً سندھ میں اس کی ایک مثال ہندو عامل طبقہ تھا۔ نوآبادیاتی اقتدار سے قبل مسلمانوں کے دور میں بھی ریاستی ملازمتین کی بڑی تعداد ان ہندو عاملوں پر مشتمل تھی۔ لیکن جیسے جیسے تعلیم پھیلنے لگی تو دیگر طبقات خصوصاً دیہی علاقوں سے تعلق رکھنے والے مسلمان بھی اب سامنے آنے لگے لیکن انہوں نے یہاں اپنے آپ کو گھاٹے میں پایا کیونکہ دیگر کمیونیٹیز کے افراد پہلے ہی ریاستی ملازمتوں میں بڑی گہری بنیادیں رکھتے تھے۔ سندھ میں ہندو عاملوں کے چلے جانے کے بعد ان کی جگہوں پر اردو بولنے والے مہاجرین نے سنبھال لی۔

اگر ہم اس مرحلے پر رُک کر ماضی کی طرف دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ آل انڈیا مسلم لیگ کی جڑیں بھی بڑی حد تک اس تنخواہ دار طبقے سے جڑی ہوئی ملتی ہیں۔ مسلم لیگ کے سلسلے میں یہ بڑی گمراہ کن بات نظر آتی ہے کہ یہ جاگیرداروں کی نمائندہ جماعت تھی۔ یہ بات یقیناً حقیقت پر مبنی نظر آتی ہے کہ ۱۹۴۰ء کی دہائی میں مسلم لیگ کو پنجاب اور سندھ کے زمینداروں کے حوالے کر دیا گیا تھا جو کہ قبل ازیں وہ یونینسٹ پارٹی کے ساتھ کھڑے تھے) لیکن حقیقت یہ ہے کہ دسمبر ۱۹۰۶ء میں نواب سلیم اللہ کی طرف سے مسلم لیگ کے ڈھاکہ اجلاس کو اس مسلمان تنخواہ دار طبقے نے اغواہ (اچک) لیا تھا۔ جس کی جڑیں علی گڑھ میں تھیں اور جن کا فلسفی سر سید احمد خان تھا جس نے مسلمانوں کو انگریزی زبان کے حصول کے لیے مائل کیا تا کہ وہ سرکاری ملازمتیں حاصل کر سکیں۔

وہ (سرسید احمد خان) اس وقت منظر عام پر آئے جب یو پی کا مسلمان اشرافیہ واضح اقلیت ہونے کے باوجود انتہائی مراعات یافتہ طبقہ تھا لیکن دھیرے دھیرے اس کا اثر ورسوخ کم ہوتا چلا جارہا تھا۔ یہ یو پی کا مسلمان تھا جس نے کہ مسلم لیگ کی داغ بیل ڈالی۔ ۱۸۵۷ء میں یو پی کی کل آبادی کا صرف ۱۳ فیصد ہونے کے باوجود وہ اعلی ملازمتوں میں ۶۴ فیصد ملازمتوں پر قابض تھے۔ لیکن دھیرے دھیرے ان کی بالادستی کم ہوتی چلی جارہی تھی۔ اور ۱۹۱۳ء تک ان کا حصہ کم ہوکر ۳۵ فیصد تک رہ گیا۔ اس صورتحال میں مسلمان قوم پرستی کا عروج ہوا جس کا مقصد توازن کا دوبارہ حصول تھا۔

بنگالی مسلمانوں کے خلاف تعصب جاری تھا اور وہ بڑی حد تک غیر مراعات یافتہ تھے۔ لیکن مسلم لیگ کی پشت پر بنگال کے مسلمان نہ تھے بلکہ اس کے سب سے بڑے حمایتی یو پی کے مسلمان تھے۔ کیونکہ ان کا مراعات یافتہ درجہ نو آبادیاتی ریاست کے ڈھانچے کے قائم ہوجانے کے بعد ان سے چھنتا چلا جارہا تھا اور ہندو بڑی تعداد میں ملازمتوں میں بھرتی ہونا شروع ہو چکے تھے۔ یہ مسلمانوں کا مکمل زوال نہ تھا لیکن نسبتاً کچھ حد تک کمی تھی۔ آج کی نسلیاتی سیاست میں کوٹہ سسٹم ایک بنیادی مسئلہ ہے۔ جبکہ دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ مسلمانوں کی طرف سے شروع کی گئی تحریک ابتدا سے ہی صرف تنخواہ دار طبقے کی طرف سے ملازمتوں کے حصول کے لیے شروع کی گئی تھی۔ مثلاً یہ کہ یہ تحریک مسلمان کسانوں (غیر مسلمان بشمول) کے دگرگوں حالات پر کوئی افسردہ نہیں تھی۔

علی گڑھ کے بعد لکھنو سے تعلق رکھنے والے سید وزیر علی اور ''نوجوان جماعت'' (young party) نے اس تحریک کا کنٹرول سنبھال لیا۔ اور ۱۹۱۳ء میں محمد علی جناح کو بھی اس تحریک میں شرکت کی دعوت دے ڈالی۔ جناح ایک اسماعیلی کاروباری کمیونٹی سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد ایک چھوٹے کاروباری تھے جو دیوالیہ ہو چکے تھے۔ وکالت کا اہل بننے کے بعد جناح بمبئی (ممبئی) چلے گئے۔ ان کی پوری اٹھان (career) کوئی کاروباری نہ تھی بلکہ وہ ایک پروفیشنل پیشہ ور ماہرین کے رکن تھے اور مسلمان تنخواہ دار طبقے سے ان کے بڑے گہرے مراسم تھے۔ جناح کو اس تنخواہ دار طبقے ہی نے منتخب (pick) کیا۔ یہ طبقہ آل انڈیا مسلم لیگ کے زیر پرچم ہی اکٹھا ہوا تھا۔ انہوں نے ہی جناح کو مسلم لیگ میں شمولیت کی دعوت دی کیونکہ کانگریس میں انکی بڑی تکریم تھی اور وہ کانگریس میں بڑا اثر رکھتے تھے۔ مسلم لیگ کا دائرہ اثر بڑا ہی محدود تھا اور وہ مسلمان تنخواہ

دار طبقے تک اپنا اثر رکھتی تھی۔ اسی لیے ۱۹۳۷ء کے انتخابات میں اسے بڑی بُری طرح شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ووٹوں کی اکثریت دیہی علاقوں میں رہائش پذیر تھی اور وہ زمینداروں کے زیر اثر تھی۔

۱۹۳۷ء میں مسلم لیگ کو تقریباً ہر جگہ ہی شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ یہ شکست خصوصاً مسلم اکثریتی علاقوں میں بڑی واضح اور حیرت انگیز تھی۔ پنجاب میں اس وقت یونینسٹ پارٹی تھی جو کہ مسلمان، ہندو اور سکھ زمینداروں پر مشتمل ایک سیکولر پارٹی تھی۔ ایک ہندو زمیندار سر شری رام یونینسٹ پارٹی کے سرکردہ لیڈر سر فضل حسین کے دست راست تھے۔ سندھ میں اپنے طرز کی یونسٹ پارٹی تھی جس کے الحاقی زمیندار اس میں شرکت کرتے اور جدا ہوتے رہتے تھے۔ جبکہ بنگال میں مولوی فضل الحق کی جماعت، کرشک پروجا پارٹی حاوی تھی۔ یہ جماعت بھی مذہبی بنیادوں پر سیاست کی شدید مخالف(radical non-communal) تھی۔ مسٹر جناح اور ان کی مسلم لیگ اکثریتی صوبوں میں کوئی حیثیت نہ تھی۔ مسٹر جناح کو بہت جلد اندازہ ہو گیا کہ جب تک وہ مسلم اکثریتی صوبوں کے زمینداروں کی حمایت حاصل نہیں کر لیتے وہ کبھی بھی تمام ہندوستانی مسلمانوں کے نمائندہ ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔ حالات کو دیکھتے ہوئے انہوں نے ۱۹۳۷ء کے انتخابات کے بعد سر سکندر حیات کے ساتھ ایک معاہدہ(deal) کی اور اس کے تحت پنجاب مسلم لیگ کو ان کے حوالے کر دیا۔ ڈاکٹر (علامہ) اقبال جناح کی اس ڈیل پر سخت ناراض ہوئے۔ اسی طرح پنجاب کے شہری علاقوں سے تعلق رکھنے والے مسلمان تنخواہ دار طبقہ بھی اس پر سیخ پا ہوا۔ لیکن ان کے شکوے کو کوئی خاطر میں نہ لایا۔ ۱۹۴۶ء میں مسلمان زمینداروں کے ساتھ حتمی ڈیل ہوئی۔ تقسیم کے وقت زمینداروں نے معاملہ مسلمان تنخواہ دار طبقے سے نکال کر اپنے ہاتھ میں لے لیا اور مسلم لیگ پر اپنا کنٹرول مستحکم کر لیا۔

ہندوستان میں مسلم لیگ کے تنخواہ دار طبقے کے متوازی دیگر کئی تنخواہ دار تحریکیں بھی سرگرم عمل تھیں جن میں شیڈول ذات کی فیڈریشن، اچھوت تنخواہ دار طبقے کی تحریک، اچھوت بے زمین محنت کشوں کی تحریک جو کہ بالآخر دلت تحریک کا حصہ بن گئے۔ دلت تحریک اچھوت محنت کشوں کی تحریک تھی جبکہ ڈاکٹر امبیڈکر کی شیڈول ذات فیڈریشن صرف پڑھے لکھے اچھوتوں کے حقوق کی نمائندگی کر رہی تھی۔ اسی طرح جنوبی انڈیا میں دڑاوڑوں کی تحریک ای وی رام سوامی نائیکر کی زیر

قیادت کام کر رہی تھی ۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مسلم لیگ کے مدراس (چنائے) کے اجلاس میں نائیکر کو اسٹیج پر بٹھلایا گیا کیونکہ وہ تحریک پاکستان کے بڑے شدید ہمدرد تھے۔

پاکستان کے وجود میں آنے کے ساتھ ہی مسلم ثقافت نے اپنا مقصد اسی وقت حاصل کرلیا۔ مسلم لیگ نے بھی پاکستان بنتے ہی اپنی معراج پالی ۔ اب نئی صورت حال میں نئی شناختوں کو واضح ہونا تھا۔ سندھی، بنگالی، پٹھان، بلوچ محروم طبقات کے طور پر سامنے آئے اور اب ان کے مطالبات مراعات یافتہ اور بالا دست پنجابیوں سے تھے۔ مسلم شناخت ٹوٹ پھوٹ کر نئی نسلیاتی شناختوں میں بدل گئی۔ اب ہمیں ایک ایسی صورتحال کا سامنا ہے جہاں ہمارے پاس ایک ملک ہے جہاں تنخواہ دار طبقے کا ایک جزو (section) یعنی پنجابی نسبتاً مراعات یافتہ اور بالا دست ہیں۔

مشرقی بنگال میں بنگالی شناخت نے مسلمان شناخت کو تبدیل (replaced) کردیا اور ایک نوجوان طالب علم لیڈر مجیب الرحمٰن نے ڈھاکہ میں بنگالی شناخت کے مسئلے پر جناح سے ٹکر لے لی۔ یہ واقعہ درحقیقت لسانی شناختوں کی نئی تعریف کا نقطہ آغاز تھا۔ تنخواہ دار تحریک جو کہ کچھ عرصہ قبل یعنی ۱۴ اگست کی درمیانی شب تک مسلمان تھی، اگلے ہی روز بنگالی بن گئی اور اب ان کے مطالبے بنگالی کے حوالے سے تھے۔ اسی طرح سندھ میں سندھی، تنخواہ دار طبقہ جو کہ ابتک مسلمان تھا اس نے اپنی نئی تعریف کی اور وہ 'سندھی' بن گیا جبکہ اسی طرح بلوچ اور پٹھان بن گئے۔ پنجابی تنخواہ دار لوگوں نے یہ خطرہ محسوس کیا کہ علاقائی تحریکوں کے آگے بڑھنے کی صورت میں وہ گھاٹے میں رہیں گے۔ اس صورت حال میں انہوں نے مسلم شناخت پر مزید زور دینا شروع کردیا۔ یہ بات غور طلب ہے کہ علاقائی تحریکوں کے مطالبات کے پس پشت بھی ان علاقوں کے مذکورہ تنخواہ دار طبقات سرگرم عمل تھے۔ درحقیقت بنگالی قوم پرست تحریک بھی ابتدائی طور پر بنگالی تنخواہ دار طبقے کے مطالبات پر مشتمل تھی۔ ان کے مطالبات میں فوج، نوکر شاہی، اور تعلیمی اداروں میں ملازمتیں اور کوٹہ پر مشتمل تھے۔

پاکستان اور انڈیا میں نسلیاتی سیاست کے ابھرنے میں بڑا واضح فرق موجود ہے۔ انڈیا میں نسلیاتی تصادم کو کمتر کر کے مقامی سطح تک محدود کردیا گیا ہے جبکہ پاکستان میں اس نے پنجاب حاوی مرکز (Punjabi dominated centre) کے خلاف علاقائی تحریکوں کی صورت

اختیار کر لی ہے۔ یہ اس لیے ہے کیونکہ انڈیا میں کوئی واحد نسلیاتی گروپ ایسا نہیں ہے جو کہ پورے ملک پر قابض نظر آتا ہو، کوئی یہ بات نہیں کہہ سکتا کہ پورے ملک کو تامل یا پھر یوپی کے کشمیری برہمن کنٹرول کر رہے ہیں۔ انڈیا میں مختلف سطحوں اور خصوصاً بالائی سطح پر کئی مختلف نسلیاتی گروہوں کو نمائندگی دی گئی جس سے یہ تاثر ملتا ہے کہ ان نسلیاتی گروہوں کے مفادات کا تحفظ کیا جا رہا ہے۔ اس لیے وہ کئی وجوہات کی بنیاد پر لسانی تضادات مقامی سطح پر ہی طے کر لیتے ہیں۔ یہ تضادات کئی اشکال ختیار کرتے ہیں لیکن بنیادی طور پر یہ بالادست برہمنوں مقابل مسلمانوں یا اچھوتوں کے درمیان کوٹہ پر ہوتا ہے۔ کئی جگہوں پر یہ ''فرزندگانِ زمین'' (sons of the soil) یا پھر ''باہر والوں'' (outsiders) کے درمیان ہوتا ہے۔ مثلاً حیدرآباد دکن کے معاملے میں مسلمان اور مقامی ہندو آندھرا پردیش کے ساحلی اضلاع سے آنے والے ساحلی تنخواہ دار طبقے کے خلاف متحد ہو جاتے ہیں کیونکہ ساحلی علاقوں سے آنے والا تنخواہ دار طبقہ ان دو گروہوں سے زیادہ ترقی یافتہ ہے اور انہیں ان سے اپنی ملازمتوں اور سماجی حیثیت کو خطرہ لاحق رہتا ہے۔ اس لیے مسلمان ہندو تقسیم کوئی ضروری تقسیم نہیں ہے۔ جب تناظر (context) بدل جاتا ہے تو پھر تقسیم کی لکیریں بھی بدل جاتی ہیں۔ حیدرآباد میں یہ لوگ ''ملکی'' اور ''غیر ملکی'' کی بات کرتے ہیں۔ آسام میں بھی صورتحال بالکل اسی طرح کی ہے۔ پاکستان میں پنجابی تنخواہ دار طبقے کی بالادستی کے باعث مرکز مقابل صوبوں کے ہوتا ہے اس لیے علاقائی خودمختاری کے مطالبات بمقابل مرکز سامنے آتے ہیں۔ مثلاً بنگال مقابل مرکز، سرحد (خیبر پختونخواہ) مقابل مرکز، بلوچستان مقابل مرکز اور سندھ مقابل مرکز شامل ہیں۔

سندھ میں صورت حال پیچیدہ ہے۔ سندھ ایک کثیر القومی (multinational) اور کثیر نسلیاتی (multi-ethnic) صوبہ ہے۔ یہ بڑے حالیہ دنوں میں ہوا ہے جب لوگوں نے اس حقیقت کو تسلیم کرنا شروع کیا ہے۔ سندھ میں مسئلہ دوسطحی (two-tier) ہے۔ پہلے مرحلے میں سندھ کے تمام لوگوں کا مرکز سے مسئلہ ہے۔ پنجابی بیوروکریسی اور فوج میں نسبتاً بہت زیادہ ہیں۔ پنجابی ملک میں کاروبار پر بھی حاوی ہوتے چلے جا رہے ہیں۔ اس لیے پہلے مرحلے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سندھی تحریک سندھ کے تمام لوگوں کی تحریک ہو سکتی تھی (اور اب بھی ہو سکتی ہے) جس میں سندھی بولنے والے اور اردو بولنے والے مہاجر جن کی جڑیں اس صوبے میں ہیں، وہ مل کر مرکز

سے اپنے حق کے منصفانہ حصول کے لیے بات کر سکتے ہیں۔لیکن جب ہم دوسری سطح پر دیکھتے ہیں تو صورت حال مختلف نظر آتی ہے۔سندھ میں اردو بولنے والے مہاجر زیادہ پڑھے لکھے ہیں اور ابھر کر سامنے آنے والے پڑھے لکھے سندھی کو برداشت کرنے کے لیے تیار نظر نہیں آتے جس سے یہ سندھی خود کو بے گانہ محسوس کرنے لگے ہیں۔تقسیم سے قبل سندھ میں زیادہ تر پڑھے لکھے افراد ہندو تھے۔جن کو یہاں سے نکال باہر کیا گیا۔ان کا یہاں سے چلا جانا بالکل ایسے ہی تھا جیسے کہ سندھ کی سیاست کو کاٹ (amputation) کے رکھ دینا۔سندھی معاشرے کا ایک اہم عنصر یعنی تنخواہ دار طبقے کو دھکا دے کر باہر نکال دیا گیا۔ان کی جگہ اردو بولنے والے مہاجروں نے لے لی۔ دوسری طرف دھیرے دھیرے پڑھی لکھی سندھی کلاس ابھرنے لگی۔ جسے فطری طور پر تنخواہ دار ملازمتوں کی دوڑ میں شامل ہونا تھا۔

ابتدائی طور پر مرکز میں مہاجروں کو بڑی واضح نمائندگی حاصل تھی لیکن یہ پنجابیوں کے برابر نہ تھی۔ چونکہ یہ مرکز میں بہتر طور پر پیوست (entrenched) تھے،اس لیے انہوں نے غیر سیاسی ہونے کا تاثر دیتے ہوئے ان کی سرپرستی پر اکتفا کرنے پر ترجیح دی جو کہ مرکز میں کلیدی پوزیشن پر فائز تھے۔اس لیے مہاجر سندھی تحریک سے لاتعلق رہے۔ یہ بڑا المیہ ہے کیونکہ دونوں گروہوں (سندھی اور مہاجر) کے یکجا ہونے کی صورت میں یہ تحریک ایک بالکل ہی جدا صورت اختیار کر لیتی۔ وہ مہاجر جو کہ سیاست میں سرگرم عمل تھے وہ جماعت اسلامی کی پشت پر متحد ہو کر کھڑے ہوگئے اور اس قسم کے نعرے بلند کرنے شروع کر دیئے: ہم ایک لوگ ہیں۔'مسلمان اور پاکستانی'۔ذوالفقار علی بھٹو کے بیوروکریسی کے لیے متعارف کرائے گئے اصلاحات سے مہاجروں کو دھچکا لگایا۔ ان ااصطلاحات نے بیوروکریسی کے اختیارات میں واضح کمی کر دی جس میں مہاجروں کو واضح برتری حاصل تھی جبکہ فوج کے اختیارات میں اضافہ ہوگیا جس میں اکثریت پنجابیوں کی تھی۔مہاجروں نے اچانک ہی اپنے سرپرست گنوا دیئے۔ یہ نسلیاتی سیاست کا ایک نیا آغاز تھا جس کے نتیجے میں مہاجر قومی موومنٹ (ایم کیوایم) کا وجود ہوا۔مہاجر جو کہ اب تک کوٹہ سسٹم کے مخالف چلے آئے تھے،انہیں محسوس ہوا کہ وہ تو اب گھاٹے میں رہیں گے۔اب انہوں نے اپنے لیے پاکستان میں پانچویں قومیت ہونے کا دعوی کر دیا اور اس کے ساتھ ہی اپنے لیے کوٹے کا مطالبہ بھی کر دیا۔اس طرح سندھی مہاجر تصادم کا آغاز ہوگیا۔

میرے خیال میں اس وقت سندھی اور مہاجروں کے درمیان پائے جانے والے تصادم کی بنیادوہ زاویہ ہے جس کے ذریعے یہ دونوں اپنے مفادات کا تعین اوراس کی وضاحت کرتے ہیں۔ کیا ہم ان مسائل کو تنگ نظری سے سندھ کے تناظر میں دیکھتے ہیں؟ اگر سندھ کو ہم ایک تنہا شناخت کے طور پر دیکھیں تو یہ معلوم ہوگا کہ مہاجر سندھیوں کے خلاف ہیں۔لیکن اگر ہم اس کو قومی سوال کے وسیع تناظر میں دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ دونوں سندھیوں اور مہاجروں کے مفادات پنجابیوں کے خلاف اکٹھے ہو سکتے ہیں۔

مہاجر صورت حال کو ہمیں اس تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔سندھ میں مہاجروں کی ایک بڑی تعداد صوبے کے چھوٹے شہروں اور قصبوں میں رہائش پذیر ہے جہاں پر پیشہ ورانہ خدمات سرانجام دے رہے ہیں یا پھر چھوٹے تاجر ہیں۔ان کی بہتر طریقے سے رہائش مقامی سندھیوں سے بہتر تعلقات بنائے رکھنے سے مشروط ہے۔ان کی تین یا چار نسلیں گزر چکی ہیں۔اور یہ بڑی روانی سے سندھی میں بات چیت کر لیتے ہیں۔

۱۹۸۳ء میں مارشل لاء حکومت کے خلاف سندھ میں ایک بڑی طاقتور تحریک اٹھی لیکن بڑی حد تک یہ صرف سندھی تحریک کے طور پر شناخت کی گئی۔اس تحریک کو دبانے کے لیے ضیاء سرکار کو اپنی حکومت کے وسائل کا بھرپور استعمال کرنا پڑا۔اس تحریک کو بہرحال مکمل کامیابی حاصل نہ ہوئی چونکہ یہ تحریک صرف سندھی بولنے والے افراد پر مشتمل رہی اور یہ شہری علاقوں کے مہاجروں کو اپنے ساتھ شریک نہ کر سکی۔۱۹۸۳ء کی تحریک کے دوران حکومت نے اپنے تئیں یہ بھرپور کوشش کی کہ کسی طرح سندھیوں اور مہاجروں کا جھگڑا کروا دیا جائے اور فسادات ہو جائیں لیکن وہ کسی صورت اپنا مقصد حاصل نہ کر سکی۔اس کی وجہ یہ تھی کہ ان دیہی علاقوں اور قصبوں میں رہائش پذیر مہاجروں کو اس بات کا بھرپور اندازہ تھا کہ ان کے حق میں بہتری سندھیوں سے جھگڑا کر لینے میں نہیں بلکہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ وہ سندھیوں کے ساتھ مل جل کر رہیں۔لیکن صوبے کے بڑے شہروں میں مہاجروں کو سندھیوں کے خلاف اکسایا گیا۔

اسی طرح ۱۹۸۳ء کی تحریک کے سندھی رہنماؤں کو بھی اس بات کا بخوبی اندازہ تھا کہ ان کے لیے بہتری اسی میں ہے کہ وہ مہاجروں کے ساتھ اتحاد بنائے رکھیں۔

۱۹۸۴ء سے ۱۹۸۶ء تک دونوں کے درمیان ایک دوسرے کے ساتھ ملاپ بڑھانے کا

عمل جاری تھا۔ مجھے جنوری ۱۹۸۶ء میں حیدرآباد جانے کا اتفاق ہوا جہاں جئے سندھ تحریک اور دیگر سندھی سیاسی گروہوں سے ملاقات کا موقع ملا۔

دورانِ ملاقات دلچسپ صورت حال اس وقت سامنے آئی جب میں نے اپنا تعارف کراتے ہوئے کہا کہ میں ''قدیمی نیا سندھی'' (old new sindhi) ہوں۔ کیونکہ میرے آباؤ اجداد نے ۱۹ ویں صدی میں کچھ سے منتقل ہو کر مستقل طور پر کراچی میں سکونت اختیار کر لی۔ حاضرین میں سے ایک نے بڑی دلچسپ بات کی کہ ''یہ نیا سندھی کیا ہے''؟ اس نے مزید کہا کہ ''یا تو آپ سندھی ہیں، اس صورت میں آپ یہاں سے تعلق رکھ سکتے ہیں اور اگر آپ سندھی نہیں ہیں تو آپ کو یہاں سے واپس اس جگہ چلے جانا چاہیے جس کے متعلق آپ کا خیال ہے کہ آپ کا تعلق وہاں سے ہے۔'' انہوں نے اپنی بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ اگر سندھی ہونے کے لیے کسی کی بنیاد (origion) جاننا ضروری ہے تو پھر صرف اصل سندھی تو موہنجوداڑو کے رہائشی ہی ٹھہریں گے۔ تو پھر اس کیس میں سب سے پہلے جن کو کہا جائے گا کہ وہ سندھ سے واپس چلے جائیں تو وہ سید ہونگے۔ مثلاً جی ایم سید۔ کیونکہ ان کا اصل تعلق عرب خطے سے ہے۔ ایک محدود اور تنگ نظر نقطہ کے مطابق وہ ''اصل'' سندھی نہیں ہیں۔ سندھ میں لوگ مختلف وقت اور مختلف ادوار میں آتے رہے ہیں۔ انہوں نے سوال کیا کہ اس صورت حال میں ہم کس وقت ایک لکیر ڈال کر کہہ سکتے ہیں کہ اس وقت تک آنے والے سندھی ہیں اور اس وقت کے بعد آنے والے لوگوں کو سندھی تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ انہوں نے یہ نقطہ نظر بیان کر کے سندھیوں کی ایک اور تعریف کر دی اور اس ''اصل'' سندھی کے پیمانے (criterian) کو مسترد کر دیا۔ اب جب زبان کی بات آئی تو انہوں نے بتایا کہ شمالی سندھ میں رہنے والے لوگ سرائیکی بولتے ہیں اور شاید تھوڑا مبالغہ کرتے ہوئے انہوں نے دعوی کیا کہ سندھ کی نصف آبادی تو بلوچی بولنے والوں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے کچھ تو جئے سندھ تحریک کے رہنماؤں میں شامل ہیں۔ کیا ان کی بھی سندھی ہونے کی حیثیت کو ختم کر دیا جائے؟ اگر نہیں تو پھر کن بنیادوں پر اردو بولنے والے افراد کو اس سے باہر رکھا جا سکتا ہے۔ اس طرح انہوں نے اصل کے لیے زبان کے پیمانے کو بھی مسترد کر دیا۔ اگر بلوچی، سرائیکی اور گجراتی بولنے والے سندھی ہو سکتے ہیں تو پھر اردو بولنے والے کیوں نہیں؟ اور اگر تفریق کرنی ہے تو پھر اس تفریق کا کیا پیمانہ ہوگا۔ اس ساری بحث کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اصل بات

جڑوں(roots) کی ہے۔ان کے خیال میں مہاجر تاریخ کے ہاتھوں مجبور ہو کر اپنی سرزمین سے بے گھر ہوئے اور انہیں اپنا گھر بار چھوڑنا پڑا۔انہیں سندھ کی سرزمین پر پھینک دیا گیا اور یہاں انہوں نے اپنی نئی جڑیں بنا لیں۔ یہ سندھی دانشوروں کا ایک اہم دماغ تھا جو کہ سندھ تحریک کا بھی ایک اہم دماغ تھا وہ بول رہا تھا۔اپنی رو میں ان کی دلیل یہ تھی کہ مہاجروں نے بھی اب اپنی جڑیں اس سرزمین سے وابستہ کر لی ہیں تو وہ بھی اب اتنے ہی سندھی ہیں جتنے کے کوئی اور بے شک چاہے وہ کوئی مختلف زبان ہی کیوں نہیں بولتے ہوں۔ میں نے جب ان سے پنجابیوں کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ پنجابی ریاست کی حمایت سے سندھ کو فتح کرنے کے لیے آئے اور انہوں نے سندھ کی زمینوں پر قبضہ کیا۔ یہ زمینیں سندھیوں کو واپس کی جائیں۔

جہاں تک سندھیوں اور مہاجروں کی بات ہے تو پھر یہ اس سیاسی ارتکاز (convergence) اور خیالات(conceptuals) کی سطح(degree) کو دیکھنا ہوگا جو کہ گذشتہ اسّی کی دہائی میں سامنے آئی ہے۔لوگوں کو یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ ایم کیو ایم کے سربراہ الطاف حسین کو ۱۹۸۶ء میں لیاقت میڈیکل کالج میں بولنے کی دعوت دی گئی جو کہ سندھی قوم پرستی کا قلب سمجھا جاتا ہے۔ان کی حفاظت جئے سندھ کے بندوق بردار گارڈ کر رہے تھے۔آئندہ بھی ایسا وقت آئے گا جب مہاجروں اور سندھیوں میں پائی جانے والی نفرت کا خاتمہ ہوگا اور پھر ان کو اندازہ ہوگا کہ صرف ایک دوسرے کے قریب آنے سے ہی سندھ کے مسائل حل ہوں گے۔لیکن افسوس کے کئی وجوہات کی بناء پر یہ اتحاد وقتی طور پر ٹوٹ چکا ہے۔

اس کی ایک اہم وجہ شاید پی پی حکومت کی طرف سے کراچی معاہدہ پر عملدرآمد نہ کرنا ہے جس کے باعث دونوں اہم کمیونٹیوں کے درمیان اختلافات پیدا ہو گئے اور وہ ایک دوسرے کے خلاف نبردآزما ہو گئے۔مہاجر لیڈروں نے بھی اپنی سطح پر اس تصادم کو مزید ہوا دی ہے۔

میرے خیال میں مہاجروں کو یہ بات اچھی طرح سمجھنی چاہیے کہ ان کے ساتھ کیا سلوک ہو رہا ہے اور اس کو کس طرح استعمال کیا جا رہا ہے۔تصادم میں ان کے کوئی مفادات نہیں ہیں اور نہ ہی سندھیوں کے۔خوش قسمتی سے دونوں کمیونٹیوں میں ان لوگوں کی ایک بڑی تعداد موجود ہے جو کہ یہ سمجھتی ہے کہ کسی قسم کا تصادم دونوں کے مفاد میں نہیں ہے جب تک یہ دونوں اپنا محور سندھ سے ہٹا کر قومی سطح پر مرتکز نہیں کر دیتے یہ اسی طرح جھگڑا کرتے ہوئے اپنے مفادات کو نقصان پہنچاتے رہیں

گے۔ سندھ کے لوگوں کی خوشحالی کے لیے ہمیں دعا کرنی چاہیے کہ ایک نیا اتحاد (alignment) بنے اور ہماری نسلیاتی سیاست کو ایک نئی سمت ملے۔

نوٹ: پروفیسر حمزہ علوی نے یہ تحریر پاکستان میں منعقد ہونے والی بین الاقوامی نفسیاتی کانفرنس کے لئے لکھی جو کہ کراچی میں ۱۰۔۱۵ دسمبر ۱۹۸۸ء کو منعقد ہوئی۔ بعد ازاں یہ مقالہ کانفرنس کی روداد کی شکل میں ڈاکٹر ہارون احمد کی درج ذیل مرتب کردہ کتاب میں شایع ہوا:

S.Haroon Ahmed, Contemporary COnflicts, Pakistan Psychiatric, Sindh Chapter, karachi 1991.

سومرا دور کا سندھ

رؤف نظامانی

سندھ کی تاریخ پر سائنسی لحاظ سے اب تک کوئی خاص کام نہیں ہوا ہے۔ خاص طور پر سومرا اور سمّہ دور پر تو نہ ہونے کے برابر ہے اور ان کو صرف کچھ لوک کہانیوں اور قصوں تک محدود رکھا گیا ہے جن کی خود کوئی تاریخی حیثیت نہیں ہے۔ اس کی ایک اہم وجہ یہ بھی ہے جو تاریخ کے تقریباً سبھی ادوار پر لاگو ہوتی ہے کہ تاریخ کو صرف بادشاہوں، جنگی سرداروں اور بڑے لوگوں کے کارناموں تک محدود رکھا گیا ہے اور عام انسان کی زندگی اور رہن سہن کو اس کا حصہ کر کے نہیں لکھا گیا ہے۔ اس لیے زیادہ تر دیومالائی قصوں کو تاریخ کے طور پر لکھا گیا ہے اور اس طرح اصل تاریخ پس منظر میں چلی گئی ہے۔

اس وجہ سے سندھ کی تاریخ میں ایک اہم حیثیت رکھنے والے سومرا خاندان کے دور کو ایک تاریک دور کہا گیا ہے۔ یہ بات اس لحاظ سے بھی عجیب لگتی ہے کہ یہ دور عرب اور اس کے بعد حباریوں کے دورِ حکومت کے بعد شروع ہوا تھا اس لیے جب عرب دور کے متعلق ہمیں معلومات ملتی ہیں تو یہ دور کیوں اس لحاظ سے تاریک ہے۔ سومرا دور سندھ میں تقریباً تین سو چالیس سال رہا ہے۔ اس دور کی تاریخ اس لحاظ سے بھی بھی اہم حیثیت ہے کہ عربوں کے سندھ فتح کرنے کے تقریباً تین سو سال کے بعد یہ پہلا سندھی خاندان تھا جس نے سندھ پر اتنے لمبے عرصے تک حکومت کی تھی۔ ایم ایچ پنھور نے اس دور کے متعلق اپنی تحقیقی کتاب این السٹریٹڈ ہسٹاریکل اٹلس آف سومرا کنگڈم آف سندھ میں یہ ثابت کیا ہے کہ اگر تاریخ کے متعلق تحقیق کے جدید طریقوں کو استعمال کیا جائے، فطری سائنس کی طرح اس کی بھی جانچ کی جائے اور عام آدمی کو بھی

تاریخ کا حصہ سمجھا جائے تو یہ دور تاریک نہیں رہے گا اور اس کی تاریخ کو مرتب کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے آرکیالوجی، موسموں کی تبدیلی اور سماجی حالات سے مدد لی ہے۔ وہ اپنی اس اپروچ پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میری تاریخ کی سمجھ یہ ہے کہ یہ پیداوار، پیداوار کے ضابطے اور پیداوار کی حتمی تقسیم کی تاریخ ہے۔ تاریخ سیاست سے زیادہ لوگوں کی تاریخ ہے۔ اس تحقیق نے کئی نئی باتوں کو سامنے لانے کے ساتھ کئی قصوں کا بھی تجزیہ کیا ہے۔

سندھ کی تاریخ اور حکومتوں اور شہروں کے بننے اور تباہ ہونے میں دریا کا اہم کردار رہا ہے۔ اس طرح سومروں کو اپنا دارالحکومت تین مرتبہ دریا کا رخ بدلنے کی وجہ سے تبدیل کرنا پڑا۔ لیکن اس سے یہ نہیں ہوا ہو کہ کسی کو اقتدار سے محروم ہونا پڑا جیسے ماضی میں کئی حکمران خاندانوں کو ہونا پڑا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ مصنف موسم کی تبدیلی کو بھی حکومتوں کے بننے اور ختم ہونے کو اہم وجہ قرار دیتا ہے۔ بارش، پانی، اور خشک سالی حکومتوں کی مضبوطی اور استحکام میں اہم کردار ادا کرتے ہیں جب کہ ان کے الٹ حالات حکومتوں کو ہلا دیتے ہیں اور ان کے خاتمے کی وجہ بنتے ہیں۔ سندھ میں عربوں کے زوال کی وجہ ایک لمبے عرصے تک خشک سالی اور قحط تھا جس نے لوگوں کو ان کے خلاف کھڑے ہونے پر مجبور کیا اور پہلے حباریوں اور پھر سومروں کے اقتدار میں آنے کو ممکن بنایا۔ عربوں کے آخری دور میں سندھ میں خشک سالی کی وجہ سے بے چینی اور بغاوت کی کیفیت تھی اور عربوں کو تھوڑے عرصے میں یہاں چالیس گورنر تبدیل کرنے پڑے جس میں سے پندرہ اموی دور میں اور پچیس عباسی دور میں۔ لیکن یہ حالات کو قابو میں نہیں لا سکے اور انہیں آخرکار اقتدار سے محروم ہونا پڑا۔ حباری اس لحاظ سے خوش قسمت تھے کہ ان کے دور میں سندھ میں خوشحالی تھی اور انہیں بغاوت اور بے چینی سے واسطہ نہیں پڑا۔ حباری ان عربوں کی کی اولاد تھے جنہوں نے یہاں کے مقامی لوگوں سے رشتے جوڑے تھے اور شادیاں کی تھیں۔ حباریوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ بغداد کی حکومت کمزور ہونے کی وجہ سے حباریوں کو اپنی حکومت برقرار رکھنے کے لیے یہ لازمی تھا کہ وہ مقامی لباس پہنیں اور مقامی رسم ورواج اور مقامی ثقافت کو اختیار کریں۔ حضرت بہاءالدین زکریا کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ حباریوں کی اولاد میں سے تھے۔

اس کے بعد ۱۰۱۱ میں سومروں کا دور آیا جو تقریباً تین سو چالیس سال رہا۔ اچھے موسم اور خوشحالی کا یہ دور بارہویں صدی تک رہا۔ اس کے بعد موسم میں تبدیلیاں ہونا شروع ہوئیں۔ اس

لیے معاشی خوشحالی کی وجہ سے سومروں کو بھی خاص مزاحمت کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔اس کے بعد موسمی حالات میں آئی ہوئی تبدیلیوں نے ہی ان کے زوال میں ایک اہم کردار ادا کیا اور سموں کے اقتدار میں آنے کو ممکن بنایا۔

تاریخ دان سومرا دور کی خودمختاری کی ایک وجہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ اس وقت دہلی اور بغداد میں مضبوط حکومتیں نہیں تھیں جو اسے اپنے ماتحت اور اثر و رسوخ میں رکھنے کی کوشش کرتیں۔

لیکھک نے اس وقت کے سماجی حالات، مذہب، رہن سہن، اور لوگوں کے طور طریقوں پر بھی بحث کی ہے۔ اور اس پس منظر میں ہی حکومت کے انداز اور طور طریقوں کو بھی زیرِ بحث لائے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ گیارہویں صدی سے سولہویں صدی تک سندھ کی آبادی کا نوے فیصد سموں اور سومروں پر مشتمل تھا۔ وہ اس بات کو رد کرتے ہیں کہ سومرا باہر سے آئے تھے بلکہ ان کا تعلق اسی دھرتی سے ہے جس کا ثبوت ان کے زندگی گزارنے کے طور طریقوں، اور عقیدوں وغیرہ سے ملتا ہے۔ اسی بات کو ملتان کے عبدالحق نے بھی اپنی کتاب سومراز میں تاریخی حوالوں اور دلیلوں سے ثابت کیا ہے۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ لوگوں کے مذہب اور سماجی زندگی کے طور طریقوں میں وقت اور حالات کے مطابق تبدیلی ہوتی رہی ہے اور یہ کوئی ساکت یا ایک جگہ کھڑی منجمد چیزیں نہیں ہیں۔ اس لحاظ سے اس وقت کے سندھ پر اگر نظر ڈالتے ہیں تو یہ آج کے مقابلے میں ایک بالکل ہی دوسری دنیا نظر آتی ہے۔ اس کا ایک مختصر خاکہ اس طرح بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

عربوں کا سندھ میں آنے کا مقصد یہاں اسلام کا پھیلانا نہیں تھا جیسا عام طور پہ سمجھا جاتا ہے۔ اس لیے سندھ کے صرف اعلیٰ طبقے کے کچھ ہی لوگوں نے اپنا مذہب بدلا جبکہ زیادہ تر لوگ اپنے پرانے مذہب اور طور طریقوں پر چلتے رہے۔ سندھ سمیت جنوبی ایشیا کے مسلم حکمران غیر مسلموں کو مسلماں بنانے پر کم توجہ دیتے تھے کیونکہ اس طرح وہ جزیہ کی رقم سے محروم ہو جاتے جو ان کے خزانے کا ایک اہم حصہ تھی۔ اس طرح اسلام پھیلانے میں حکمرانوں سے بزرگوں کا ہاتھ ہے۔

تیرہویں صدی عیسوی تک سندھ میں بدھ ازم، اسماعیلیت، ہندو ازم اور صوفیت ایک ساتھ ساتھ چل رہے تھے۔ بدھ ازم صدی کے آخر تک ختم ہو گیا تھا جبکہ اس دوران اسماعیلیت کا زور بھی کافی حد تک کم ہو گیا اور یہ اس وقت سندھ میں ایک قلیل اقلیت میں ہیں۔ اس کی بڑی وجہ صوفیوں کا اسلام کو پھیلانا تھا جس نے اوپر بیان کیے ہوئے دو مذہبوں کے زیادہ تر لوگوں کو اپنی

طرف راغب کرلیا۔ مذہب کی تبدیلی سے لوگوں کے اوتاروں اور مذہبی عقیدوں میں زیادہ تبدیلی نہیں آئی۔اور زیادہ سے زیادہ ان کے نام بدل گئے حالانکہ سومرا صوفیوں کا احترام کرتے تھے اور ان کو سہولتیں بھی مہیا کرتے تھے لیکن جب تک سومروں کی اکثریت کا مذہب اسماعیلیت رہا تب تک وہ اسی پر قائم رہے اور سنی مذہب اختیار نہیں کیا۔

عربوں کے دور میں بھی ہندوؤں کی طرح سندھ کے لوگوں کو بھی چار ذاتوں میں تقسیم کیا گیا تھا جس میں عرب اشراف مسلمان، موالی، غیر مسلم ذمی اور غلام ہوتے تھے اس وقت غلام سندھ کے باہر سے آنے والے مال کا ایک اہم حصہ ہوتے تھے۔

ساتویں صدی عیسوی میں برہمن گائے کا گوشت کھاتے تھے۔ بیل چونکہ زراعت کے کام کے لیے اہم حیثیت رکھتا ہے اس لیے اس خیال سے کہ کہیں اس کی نسل نہ معدوم ہو جائے گائے کو مقدس حیثیت دی گئی۔ اسی طرح مصنف لکھتے ہیں کہ اس وقت کے سندھ کے لوگوں کی خوراک میں سور کا گوشت بھی شامل ہوتا تھا اور اسے گھروں میں بکریوں، بھیڑوں اور گائے وغیرہ کی طرح پالا جاتا تھا۔ اسے ترک کرنے کی ایک اہم وجہ یہ تھی کہ اس کی خوراک بھی وہی ہے جو انسانوں کی ہے جس کی وجہ سے خوراک کی قلت پیدا ہونے کا بھی اندیشہ تھا۔ دوسری وجہ مذہبی ہے۔ اسلام کے سندھ میں آنے کے بعد اس کی ممانعت کر دی گئی۔ مسلمانوں نے یہ یہودیوں سے لیا تھا جبکہ ان کے پاس یہ بندش فرعون کے مصر سے آئی تھی۔ شراب کے استعمال پر پابندی نہیں ہوتی تھی لیکن مہنگائی کی وجہ سے لوگ اسے کم استعمال کرتے تھے جبکہ سومرا حکمراں شوق سے اس کا استعمال کرتے تھے۔ عام لوگوں میں چرس، افیون، بھنگ کا استعمال عام ہوتا تھا۔

سندھ میں سومروں اور سموں کے دور کو، جو گیارہویں صدی سے سولہویں صدی یا قرون وسطیٰ پر مشتمل ہے، محبت اور پیار کے دور کے طور پر جانا جاتا ہے لیکن اس دور میں عورتوں کی حالت پہ نظر ڈالنے سے کچھ حقیقتیں واضح ہو جاتی ہیں۔ پہلی بات تو جو بھی لوک قصے اور کہانیاں اس دور سے منسوب کی جاتی ہیں ان کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ یہ سب قصے سومرا دور سے پہلے کے ہیں۔ مثال کے طور پر عمر ماروی کے قصے کو ہی لے لیں، تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ میں عمر نام کے دو سومرا حکمراں گزرے ہیں جن میں سے کسی کا بھی دارالحکومت عمر کوٹ نہیں رہا ہے بلکہ یہ ٹھری اور ٹھٹھے میں تھے جبکہ عمر کوٹ اصل میں راجپوت حاکم امر سنگھ کے نام سے امر کوٹ ہے۔ اسی طرح سومرا

حکمرانوں میں چاردوداا اور دو چنیسر نام کے حکمراں گزرے ہیں لیکن ان کے دور ایک دوسرے سے مختلف رہے ہیں۔اس طرح دودا چنیسر والی کہانی بھی ایک قصے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

ان کہانیوں کا اصل مقصد عورتوں میں وفاداری اور پاکبازی پیدا کرنا تھا۔ان کہانیوں سے بہر حال ایک یہ بات سامنے آتی ہے کہ سندھ میں شادیوں میں ذات پات کو زیادہ اہمیت نہیں دی جاتی تھی جس کی بڑی مثال نوری اور جام تماچی کا قصہ ہے جس میں ایک راجہ مچھیرن سے شادی کرتا ہے اور اسے وہی رانی والی حیثیت حاصل ہوتی ہے اور اس کی اولاد کو بھی وہی حیثیت دی جاتی ہے۔سندھ میں بدھ ازم اور اسماعیلیت کی تعلیمات نے ذات پات کے نظام کو ختم کرنے میں بڑا کردار ادا کیا۔

سومرا بھی ہندوؤں کی طرح اپنے خاندان میں شادیاں نہیں کرتے تھے۔لیکن وہ غیر سومروں میں بھی شادیاں نہیں کرتے تھے۔اسی طرح مصنف کا کہنا ہے کہ بچے کے پیدا ہونے کے بعد وہ اپنی بیویوں کے ساتھ ہمبستری نہیں کرتے تھے کیونکہ ان کے حساب سے وہ اس طرح ناپاک ہوجاتی ہیں۔ یہ بالکل ایسا تھا جیسے میلے کپڑے دھونے کے بعد دوبارہ نہیں پہنے جاتے تھے۔

ماہواری کے دوران عورت کو گھر سے باہر نکال دیا جاتا تھا۔سومرا، بدھ ازم، اسلام اور ہندو ازم کی ملی جلی رسموں پہ عمل کرتے تھے۔ان میں ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کا رواج تھا اور دوسری طرف بادشاہوں اور راجپوت سرداروں میں ستی کا لازمی رواج تھا لیکن عام آدمی کو اس کے لیے بادشاہ کی اجازت لینی پڑتی تھی۔عورتوں کی سماجی لحاظ سے اس کم حیثیت ہونے کے باوجود عورتوں کو نہ صرف یہ کہ دربار میں آنے کی اجازت تھی بلکہ وہ ریاستی معاملات میں بھی اپنی رائے دینے کا حق رکھتی تھیں۔ یہاں تک کہ اس دور میں جو عورتیں حکمراں رہیں انہوں نے نہایت اطمینان سے اپنا وقت پورا کیا اور ان کو رضیہ سلطانہ کی طرح زبردستی تشدد کے ذریعہ تخت سے محروم نہیں کیا گیا۔اسی طرح عورت کو اپنے شوہر کی ملکیت سے وراثت کا بھی حق ہوتا تھا۔

سومروں میں بہت سی عجیب رسمیں بھی تھیں۔ مثلاً وہ اجنبی لوگوں کے سامنے کھانا نہیں کھاتے تھے۔اس طرح وہ اپنے مردوں کو دفن بھی کرتے تھے اور جلاتے بھی تھے۔ وہ بھینس کا گوشت بڑے شوق سے کھاتے تھے۔ جبکہ ہندو وہ نہیں کھاتے تھے۔کسی گناہگار کی معصومیت کو

ثابت کرنے کے لیےاس سے آگ یا پانی کا امتحان لیا جاتا تھا۔ یہ وہم وسوسوں اور جنوں بھوتوں وغیرہ میں یقین رکھتے تھے۔ان کے پاس ایک خاص تصور یہ ہوتا تھ کہ الاڑ کے لوگ جگر خور ہیں اور یہ جگر کھا کے لوگوں کو بیمار کر دیتے ہیں۔ان کے عقیدے بدھ ازم، اسلام اور بت پرستی کا مجموعہ تھے۔قلندر نے سیہون کے سبھی ہندوؤں کو مسلمان کیا جنھوں نے ان کی وفات کے بعد انہیں شِو کے مندر میں دفن کیا۔ مذہب تبدیل کرنے کے باوجود ان لوگوں نے اپنی عادتوں کو آہستہ آہستہ ہی بدلا۔سومروں کے اسماعیلی مذہب اختیار کرنے کی ایک اہم وجہ یہ بھی تھی کہ اس میں ان کی کئی ایسی رسموں کو بھی شامل کیا گیا تھا جو ان کے پہلے کے مذہبوں کا حصہ تھیں۔

مصنف عام مشاہدے کے طور پر بتاتے ہیں کہ منگولوں نے سندھ کو اس لیے تباہ نہیں کیا کیونکہ ان کو یہاں سے کھانے پینے کو ملتا تھا۔ جبکہ جن علاقوں کو یہ تباہ کر رہے تھے وہ کھانے پینے کے حوالے سے پسماندہ تھے۔خوارزم شاہ کے حملے کے حوالے سے وہ بتاتے ہیں کہ بھنبور یا دیبل سے جو آثار ملے ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس شہر کی گلی گلی میں لڑائی ہوئی تھی۔اس شہر کو بعد میں خوارزم شاہ نے آگ لگا کے جلا دیا تھا اور وہ پھر کبھی آباد نہیں ہو سکا۔

تاریخ اور ریاست

ریاست کا ارتقاء

ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ میں ادارے اور روایات وقت کی ضرورت کے تحت بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں جب کوئی ادارہ اپنی افادیت کھو دیتا ہے تو نئے حالات میں اُس کی جگہ کسی نئے ادارے کی تشکیل ہوتی ہے۔ تاریخ میں ریاست کا ادارہ بھی مختلف مراحل سے گزرا ہے اس کی ہیئت اور ساخت میں تبدیلی ہوتی رہی ہے۔ تاریخ کے مطالعے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ریاست کا ادارہ کن کن مراحل سے گزرا اُس میں کیا اصلاحات ہوئی اور کیا کیا تبدیلیاں آئیں۔

علمِ بشریات کے ماہرین جن میں ٹیلر (Tylor) اور مورگن (Morgan) ہیں نے ریاست کے تاریخی مراحل کو دنیا کی مختلف تہذیبوں میں تلاش کرتے ہوئے نشاندہی کی ہے کہ اس کا پہلا مرحلہ غذا جمع کرنے اور شکار کے دور سے ہوتا ہے (hunting & gathering)۔ اس دور میں لوگ جتھے کی شکل میں رہا کرتے تھے۔ جتھے میں لوگوں کی تعداد 20 سے 25 ہوا کرتی تھی جن میں عورتیں اور بچے بھی شامل ہوتے تھے۔ ان میں کسی قسم کا طبقاتی فرق نہیں تھا سب لوگ برابر تھے اور جو کچھ بطور غذا حاصل کرتے تھے اُسے مل جل کر کھاتے تھے۔ یہ خانہ بدوش لوگ تھے کہ جن میں نجی جائیداد کا کوئی تصور نہیں تھا۔ اس مرحلے سے گزر کر تہذیب دوسرے دور میں داخل ہوتی ہے جس میں قبیلوں کا وجود عمل میں آتا ہے۔ ایک قبیلے میں 60 سے 70 افراد شامل ہوا کرتے تھے۔ قبیلے میں نظم وضبط اور اتحاد کے لئے رسم و رواج اور روایات کی بنیاد ڈالی گئی۔ قبیلے کے ہر فرد کے لئے ان کی پابندی لازمی تھی۔ قبیلے کے کسی فرد کو ان سے خلاف ورزی کی ہمت نہیں ہوتی تھی کیونکہ کوئی فرد تنہا زندگی نہیں گزار سکتا تھا اُسے اپنی حفاظت اور غذا کے حصول کے لئے قبیلے کے

ساتھ جڑا رہنا پڑتا تھا۔

تیسرے مرحلے میں تہذیب سرداری (Cheiftain) کے مرحلے میں داخل ہوگئی۔اس دور میں قبیلے کو سردار کی اس لئے ضرورت ہوئی کہ اب قبائل خانہ بدوش کی زندگی ترک کر کے بستیوں میں آباد ہو گئے، اور کاشت کاری کو بطور پیشہ اختیار کر لیا تھا۔ان حالات میں رسم ورواج کی پابندی اور روزمرہ کے جھگڑوں کے لئے کسی سردار کی ضرورت تھی۔ابتدائی دور کے یہ سردار سیاسی طور پر بھی طاقتور تھے اور اُس کے ساتھ ہی مذہبی رسم و رواج کو بھی ادا کرتے تھے۔ اس لئے فریزر (Frazer) نے اپنی کتاب ''شاخِ زریں'' (Golden Baugh) میں اس کو پجاری بادشاہ کا نام دیا ہے۔ان مراحل سے گزرنے کے بعد ریاست کا ادارہ وجود میں آیا ہے۔

''گورڈن چائلڈ'' (Gorden Child) نے ریاست کے وجود کے بارے میں کہا ہے کہ جب بستیاں آباد ہوئی اور کاشتکاری میں ضرورت سے زیادہ پیداوار ہونے لگی تو اس زائد مقدار سے ریاست کے اُن طبقوں کو غذا کا حصول ہوا جو پیداواری عمل میں حصہ نہیں لیتے تھے ان میں حکمران ریاست کے عہدے دار اور فوجی اور پجاری شامل تھے۔ان لوگوں نے مل کر ایک گمراہ طبقے کی شکل اختیار کی۔

مورّخوں نے ریاست کی تشکیل اور اُس کے اداروں کے بارے میں نشاندہی کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایک ریاست کی بنیاد میں حکمران اور اُس کی فوج کا ہونا ضروری ہوتا ہے کہ حکمران دیوتاؤں کی حمایت کے لئے مندروں کی تعمیر کرتے ہیں۔ ریاست کے انتظام کے لئے ایک منظّم نوکرشاہی کی ضرورت ہوتی ہے جس کا کام ہوتا ہے کہ ٹیکس جمع کرے اور اُس ٹیکس کو حکمران طبقوں کی مراعات کے لئے استعمال کرے۔لیکن اُس کے ساتھ ہی ٹیکس کے اس پیسے کو رفاعِ عامہ کے لئے بھی استعمال کیا جاتا تھا۔خاص طور سے پیداوار میں اضافے کے لئے آب پاشی کے نظام کو بہتر بنایا جاتا تھا۔ریاست کے وجود کے لئے تحریری رسم الخط بھی بہت ضروری تھا کیونکہ اس کے ذریعے ریاست کا حساب کتاب رکھا جاتا تھا، اور ریاست کے قوانین کو مشتہر کیا جاتا تھا۔دنیا کی تہذیبوں میں تحریری رسم الخط سمیری، مصری، چینی اور وادی سندھ کی تہذیبوں میں ملتے ہیں۔لیکن لاطینی امریکہ کی اِنکا (INCA) تہذیب جو ایک وسیع دائرے میں پھیلی ہوئی تھی اور جس میں ریاست کے تمام عوامل موجود تھے مگر اِنکا کا رسم الخط

نہیں تھا اس لئے یہ امر باعث حیرت ہے کہ ایک وسیع و عریض ریاست بغیر تحریر کے اپنے انتظامات کو چلاتی رہی۔

شہری ریاست:

تہذیبوں میں ریاست کی ابتدائی شکل شہری ریاست کی شکل میں ملتی ہے۔ شہروں کی محدود آبادی کی وجہ سے یہ ممکن تھا کہ اُس کا انتظام بہتر طریقے سے ہو سکے۔ یہ شہری ریاستیں تین طرح کے نظامِ حکومت سے دوچار ہیں۔ ان میں سے ایک (چندسری) ''Oligarchy'' تھی جس کے تحت چار یا پانچ لوگ مل کر حکومت کرتے تھے۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ اقتدار کسی ایک شخص کے پاس محدود نہ رہے۔ لیکن جب آپس کے اختلافات کی وجہ سے ان حکمرانوں میں نا اتفاقی ہوئی تو اقتدار ایک ہی فرد کے حوالے کر دیا گیا۔ لیکن جب اس اقتدار کا غلط استعمال کیا گیا تو پھر جمہوری نظام کو اختیار کیا گیا۔ شہری ریاست کی پہلی مثال ہمیں سمیری تہذیب میں ملتی ہے۔ مثلاً ''اُورک''، ''لاگاش''، ''نینوا'' اور ''نمرود'' کے شہروں میں ملتی ہے۔ قدیم یونان میں ''کریٹ'' (Crate) تہذیب کے جزیرے میں ملتی ہے جہاں ''مِنُون'' (Minon) تہذیب کے محلات ملے ہیں جو نہ صرف سیاست کا مرکز تھے بلکہ یہ اناج اور دوسری کھانے پینے کی اشیاء کے گودام بھی تھے جو شہری آبادی کی ضروریات کو پورا کرتے تھے۔ مصر کی تہذیب میں ملک دو حصوں میں تقسیم تھا۔ یہ بلائی اور زیریں کہلاتے تھے۔ انہیں بعد میں متحد کر کے ایک بڑی ریاست کی شکل دی گئی۔

یونان میں شہری ریاستوں کا قیام اُس کی کلاسیکل (Classical) تاریخ کی کتابوں میں ملتا ہے۔ اُن شہری ریاستوں میں ''ایتھنز''، ''اسپارٹا''، ''کورنتھ'' اور ''تھیبیس'' مشہور ہوئیں۔ یہ ریاستیں اپنی آزادی اور خودمختاری کو اُس وقت تک قائم رکھے رہیں جب تک انہیں ''میسوڈونیا'' کے بادشاہ ''فلپ'' اور ''اسکندر'' نے شکست دے کر ختم نہ کیا۔

امپیریل ریاست

ریاست کی شکل اور ہیئت میں اُس وقت تبدیلی آئی جب ان میں سے ایک شہری ریاست

کے ذرائع آمدنی میں اضافہ ہوا اور اس کی فوجی طاقت بڑھی تو ایسے حکمران کا وجود عمل میں آیا جو تاریخ میں فاتح کہلاتے۔ ان لوگوں نے اپنی سرحدوں سے نکل کر اوّل اپنے ہمسایوں کے علاقوں پر قبضہ کیا اور پھر جیسے جیسے مفتوحہ علاقوں کی مال و دولت اُن کے ہاتھ آئی اور اُن کی فوجی طاقت میں مزید اضافہ ہوا تو اُن کے عزائم میں توسیع سلطنت کی خواہش بڑھتی رہی، اور وہ مفتوحہ علاقوں کو اپنی ریاست میں شامل کر کے اپنی طاقت اور اقتدار میں اضافہ کرتے رہے۔ یہ امپیریل ریاست ''میسوپوٹامیہ'' میں ''اکیڈین''، ''بابلی'' حکمران اور ''اسیرین'' بادشاہوں نے قائم کی۔ ایرانی سامراجی سلطنت کو قائم کرنے والا ''سائرس'' تھا۔ یونان کے اسکندر نے ایشیا کے ملکوں کو فتح کر کے ایک بڑی سامراجی سلطنت کی بنیاد رکھی۔ بعد میں یہ سامراجی سلطنتیں رومیوں، عربوں، ترکوں اور مغلوں نے تشکیل دیں۔ اسی روایت نے آگے چل کر یورپ کے کولونیل ازم اور امپیریل ازم کو پیدا کیا۔

بادشاہت اور ریاست

بادشاہت کے قیام کے بعد ریاست کا ادارہ پس منظر میں چلا جاتا ہے۔ بادشاہ خود کو یا تو دیوتا سمجھتے تھے یا دیوتاؤں کے نمائندے اس لئے عوام کا یہ فرض تھا کہ وہ اُن کی اطاعت کریں اُن کے احکامات کی تعمیل کریں۔ بادشاہ سے بغاوت سب سے بڑا جرم تھا کیونکہ اس نظام میں لوگوں کی حیثیت رعایا کی تھی اور بادشاہ اُن کا محافظ اور آقا۔ اس لئے اگر اُس کی جانب سے رعایا کو مراعات دی جاتی تھیں تو اُس کو حکمراں کی مہربانی سمجھا جاتا تھا۔

بادشاہت کے ارادے میں شاہی خاندان کو تقدس کا درجہ حاصل تھا۔ اگرچہ شاہی خاندان وقت کے ساتھ بدلتے رہتے تھے مگر اس میں حکمرانی بطور وراثت خاندان ہی میں رہتی تھی۔ بادشاہت کے دور میں ریاست کے ادارے کو ایک خاص تنظیم کے تحت دیا گیا اس میں بادشاہ کی ذات سب سے بالاتر اور افضل تھی۔ اس کے احکامات اور فرامین کی حیثیت قانون کی تھی۔ لیکن یہ خود قانون سے بالاتر تھا۔ اس کے بعد امراء کا طبقہ تھا جنہیں بادشاہت کا اہم ستون سمجھا جاتا تھا۔ اس طبقے کے اراکین ریاست کے اعلیٰ عہدوں پر فائز ہوتے تھے۔ ان کو جاگیریں دی جاتی تھیں اور قانونی طور پر ان کو مراعات حاصل تھیں۔ ریاست کے انتظامی امور میں مرکز کو

انتہائی اہمیت تھی۔صوبوں کے گورنر اور دوسرے عہدیداروں کا تقرر یا برطرفی مرکز سے ہوتی تھی۔ ریاست کے امور سے باخبر رہنے کے لئے سڑکوں اور شاہراہوں کی تعمیر کی جاتی تھی۔ جاسوسی کا شعبہ ریاست میں ہونے والے ہر واقعہ کی اطلاع مرکز کو دیا کرتا تھا۔اس مقصد کے لئے پوری سلطنت میں ڈاک چوکی کا انتظام تھا۔ بادشاہ کے اقتدار اور طاقت کو محفوظ رکھنے کی غرض سے تربیت یافتہ فوج ہوا کرتی تھی۔ کسی بڑی مہم کی صورت میں صوبوں کے گورنر اور امراء بھی بادشاہ کو فوج مہیا کرتے تھے۔آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ لگان کی صورت میں جمع کیا جاتا تھا۔اسی آمدنی کی بنیاد پر بادشاہ محلات، باغات اور اپنے مقبرے تعمیر کراتے تھے اور اپنی زندگی میں تمام آسائشوں کو حاصل کرتے تھے۔

کیونکہ ریاست میں آباد لوگ ایک ہی مذہب اور عقیدے کے نہیں ہوتے تھے نہ ہی تمام لوگوں کا تعلق ایک ہی ذات اور نسل سے ہوتا تھا اس لئے حکمراں کے لئے ضروری تھا کہ وہ معاشرے میں مذہبی رواداری کو فروغ دے کر معاشرے میں تصادم اور کشمکش نہ ہو۔ یہ وہ پالیسی تھی جسے مغل بادشاہ اکبر ''صلح کل'' کا نام دیتا تھا جس کے تحت ہندوؤں اور مسلمانوں میں مذہبی رواداری کے جذبے کو قائم رکھا جائے۔لیکن ریاستوں میں اس سے انحراف کیا گیا اُن کے معاشرے مذہبی اور فرقہ وارانہ کشمکش کے نتیجے میں پسماندگی کا شکار ہوئے۔جیسے پندرہویں صدی کا اسپین کہ جس میں عربوں کی آخری سلطنت ''غرناطہ'' کی فتح کے بعد اس کے حکمرانوں نے اسپین سے یہودیوں اور مسلمانوں کو نکال اُسے خالص کیتھولک معاشرہ بنانے کی کوشش کی۔اُس کی وجہ سے اسپین مذہبی تنگ نظری کا شکار ہوا۔ کیونکہ یورپ کے کئی ملکوں میں پروٹسٹنٹ اور کیتھولک فرقوں کے تصادم نے ان کے اداروں کو تباہ کیا۔ یورپ میں تاریخ سے سبق سیکھتے ہوئے ریاست کو مذہب سے جدا کر کے اُسے غیر جانب دار بنایا۔

ریاست کی انقلابی تشکیل

ریاست کا ادارہ جب بادشاہت کی قید سے آزاد ہوا تو اُس کی اہمیت قائم ہوئی۔امریکہ جب انگلستان سے آزاد ہوا اور اُس کا نیا دستور بنایا گیا تو اس میں بادشاہت کی کوئی گنجائش نہیں تھی۔اس کی جگہ جمہوری اداروں کا قیام عمل میں آیا اور ریاست سے مذہب کو جدا کر کے اُس کے

کردار کو اہمیت دی لیکن ریاست کی تبدیلی میں فرانسیسی انقلاب کا اہم حصہ ہے کیونکہ اب ریاست میں بادشاہت کی جگہ لے لی اور عوام رعایا سے شہری بن گئے کہ جن کا حق تھا کہ وہ ریاست سے اپنے مطالبات تسلیم کرائیں۔ اب اقدار اعلیٰ بادشاہ کے بجائے عوام کے پاس تھا اور اُن کے نمائندے منتخب ہو کر اُن کے حقوق کی نمائندگی کرتے تھے۔

ریاست کی اس انقلابی تشکیل میں اب اُسے یہ حق دے دیا کہ وہ معاشرے کی اصلاح کرے اور ریاست کے نام پر لوگوں کو مجبور کیا جائے کہ وہ حکومت کے احکامات کو تسلیم کریں۔ اس لئے ہر سیاسی یا نظریاتی جماعت یہ چاہتی ہے کہ ووٹوں کے ذریعے یا مسلح جدوجہد کے ذریعے ریاست پر قبضہ کرے۔ اپنے نظریات کو نافذ کیا جائے۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ کبھی فوجی آمر ریاست پر قبضہ کرتے ہیں تو کبھی دائیں اور بائیں بازو کی نظریاتی جماعتیں مسلح جدوجہد کے ذریع کوشش کرتی ہیں کہ ریاست پر قبضہ کیا جائے۔ جمہوری نظام میں عوام کے ووٹوں کی اکثریت سیاسی جماعتوں کو یہ حق دیتی ہیں کہ وہ پُر امن طریقے سے اقتدار حاصل کریں۔

ریاست کی اقسام

جدید تاریخ میں ریاست مختلف شکلوں میں وجود میں آئی جن میں قومی، نسلی، نظریاتی، مذہبی اور آمرانہ قابل ذکر ہیں۔ قومی ریاست کی صورت میں ریاست کی اہم علامتوں میں ضروری تھا کہ اُس میں ایک قوم کا تصور ہو۔ قوم کے اس تصور میں مذہب، رنگ و نسل اور ذات کا اتحاد تھا کہ تمام عوامل مل کر ایک قوم کی تشکیل کرتے تھے جو ایک خاص جغرافیائی حدود میں رہتی تھی۔ ریاست کی صلاحیتوں میں قومی جھنڈا، قومی ترانہ اور قومی زبان شامل تھی۔ آگے چل کر قومی کا استعمال بہت سی چیزوں پر ہونے لگا جیسے قومی لباس، قومی کھیل اور قومی پھول وغیرہ۔ ان علامتوں کا مقصد یہ تھا کہ قوم اور ریاست کو آپس میں ملا کر اُس کی ایک شناخت تشکیل دی جائے۔ اس وجہ سے ریاست کو تقدس کا درجہ مل گیا جس سے غداری ایک قابل نفرت جرم قرار پایا۔

نسل پرست ریاست میں ایک قوم کے بجائے ریاست کا کردار قومی نہیں بلکہ نسلی تھا مثلاً جنوبی افریقہ میں یورپی نسل کے لوگوں نے اس نسل پرستی کو اپارتھیڈ (Apartheid) کا نام دیا جس کے ذریعے کالے اور گوروں کو علیحدہ علیحدہ کر کے ریاست کو نسل پرستوں کے ہاتھوں میں

دے دیا۔ یہ ریاست کے قوانین تھے کہ جن میں ان دونوں نسلوں کے لوگوں کے ملاپ کو قطعاً روک دیا گیا مثلاً باغ، پوسٹ آفس، ریلوے، بس اور دوسری تمام پبلک جگہوں پر کالے اور گوروں کے لئے علیحدہ علیحدہ جگہیں مخصوص تھیں ان کے رہائش کے علاقے علیحدہ تھے حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر ان کا تقرر نہیں ہوسکتا تھا حکومتی اداروں میں ان کی کوئی شرکت نہیں تھی یہاں تک کہ جیلوں میں بھی کالوں اور گوروں کے درمیان امتیاز رکھا جاتا تھا۔ نسل پرست ریاست کے ان قوانین کی خلاف ورزی غداری تھی۔ اسی جرم کی سزا میں نیلسن منڈیلا اور اُس کے ساتھیوں کو ستائیس برس قید بامشقت برداشت کرنا پڑی۔ لیکن یہ نسل پرست ریاست ان قوانین کا بوجھ زیادہ عرصے برداشت نہیں کرسکی اور بالآخر اس پر مجبور ہوئی کہ ریاست کو قومی درجہ دے کر کالے اور گوروں کو برابر کے حقوق دیئے جائیں۔

ایک دوسری نسل پرست حکومت کا قیام اُس وقت جرمنی میں عمل میں آیا جب ہٹلر اور اُس کی نازی پارٹی 1933ء میں برسرِ اقتدار آئی۔ نازی پارٹی کے نظریے کے تحت جرمن قوم کو اُن تمام عوامل سے پاک صاف کر کے ایک خالص آریائی قوم کی تشکیل دینا تھی۔

اس وجہ سے نازی ریاست میں یہودیوں اور خانہ بدوشوں کے خلاف مہم کا آغاز شروع کیا۔ نازی پارٹی کے نظریے کے تحت خالص جرمن قوم میں وہ خصوصیات ہیں، کہ جن کی وجہ سے یورپ پر اُن کو حکمرانی کا حق ہے۔ ہٹلر نازی جرمنی کی حکومت کو مشرقی یورپ اور روس تک پھیلانا چاہتا تھا کیونکہ اُس کے نزدیک سلاؤ (Slav) نسل کے لوگ کمزور اور پس ماندہ تھے اس لئے انہیں جرمن قوم کے ماتحت رہ کر اُس کے اقتدار کو تسلیم کرنا چاہیئے تھا۔ لیکن جرمنی کی یہ نسل پرست حکومت بھی زیادہ دیر قائم نہیں رہی اور جنگ عظیم دوم میں شکست کے بعد اس کا خاتمہ ہوا۔

موجودہ دور میں نظریاتی بنیادوں پر قائم ہونے والی روس کی حکومت تھی جسے کمیونزم (Communism) کی بنیادوں پر قائم کیا گیا۔ اُس میں ریاست کو ایک موثر ذریعہ بنا کر معاشرے کو کمیونزم کے تحت تشکیل دیا گیا۔ اسی بنیاد پر چین، کیوبا، ویت نام اور شمالی کوریا کی ریاستیں قائم ہیں۔ اگرچہ ان میں نظریاتی طور پر فرق پایا جاتا ہے۔

ان مذہبی ریاستوں میں اسرائیل اور پاکستان کو شامل کیا جا سکتا ہے کیونکہ ان دونوں

ریاستوں کی بنیاد مذہب پر ہے، اور ریاست کے ذریعے یہ معاشرے میں مذہبی قوانین کا نفاذ کر رہی ہیں۔ اس صورت حال میں پاکستان کی ریاست مشکلات کا شکار ہے کیونکہ اسلامی تعلیمات اور قوانین کی تعبیر اور تفسیر ہر مذہبی فرقے کے نزدیک مختلف ہے اس لئے ریاست کی مذہبی اساس کمزور بنیادوں پر ہے۔ کیونکہ ہر فرقہ اپنے نظریات کے تحت قوانین کا نفاذ چاہتا ہے۔ ان ہی حالات میں ایسی انتہا پسند جماعتیں وجود میں آئی ہیں کہ جو جمہوریت کے خلاف ہیں اور مسلح جدوجہد کے ذریعے ریاست پر قبضہ کر کے اپنے نظام کا نفاذ چاہتی ہیں۔

آمرانہ ریاست اُس وقت وجود میں آتی ہے کہ جب کوئی فوجی مہم جو فوجی طاقت کے ذریعے اس پر قابض ہو جاتا ہے۔ ریاست پر قبضے کے فوراً بعد یہ دستور کا خاتمہ کر کے مارشل لاء کے قوانین کا اجراء کرتے ہیں جن کے تحت فوجی آمر اور مرکز تمام اختیارات کا حامل ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہ آمرانہ ریاستیں زیادہ عرصے قائم نہیں رہتیں مگر اپنے قیام کے دوران یہ جمہوری عمل کو روکتی ہیں اور ریاست کے اداروں کو اپنے مفادات میں استعمال کرتے ہوئے اُن کا عوام سے رشتہ توڑ دیتی ہیں۔ آمرانہ ریاستوں میں اس لئے سماجی سرگرمیوں اور تخلیقی کاموں پر پابندیاں ہوتی ہیں۔ جو معاشرے کو پسماندہ بناتی ہیں۔

اس سلسلے میں نوآبادیاتی ریاست کا ذکر بھی ضروری ہے۔ ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ کے ملک یورپی طاقتوں کے قبضے کے بعد نوآبادیاتی ریاستوں میں ظاہر ہوں۔ نوآبادیاتی ریاست میں طاقت کا مرکز سامراجی ملک ہوا کرتا ہے۔ ریاست میں اُس کا نمائندہ مرکزی ہدایات کے مطابق حکومت کرتا تھا۔ ریاست کے قیام کی بنیاد فوجی طاقت اور قوت پر تھی اس کے خلاف مزاحمت کو فوری ختم کر دیا جاتا تھا۔ نوکر شاہی کے ذریعے زندگی کے ہر شعبے کو ایسے قوانین کے شکنجے میں کس کر رکھا جاتا تھا کہ کوئی حکومت پر نہ تو تنقید کر سکے اور نہ ہی اس کی مخالفت۔ نوآبادیاتی ریاست میں مقامی لوگوں کی مدد کی ضرورت ہوتی تھی اس لئے یہ ریاست جاگیرداروں، قبائلی سرداروں اور اشرافیہ کے لوگوں کو اپنے ساتھ ملا کر اُن کے مفادات کا تحفظ کرتی تھی۔ ایسے قوانین بنائے جاتے تھے کہ جن کے ذریعہ اُس کو تحفظ مل سکے اور لوگ اُن پر عمل کر کے وفادار رہیں۔ تعلیم کے ذریعے نوآبادیات کے لوگوں پر سامراج کے تسلط اور غلبے کو قائم کیا جاتا تھا۔ ان نوآبادیاتی ریاست کے لئے ضروری تھا کہ مقامی کلچر اور زبانوں کو کمزور کیا

جائے اور اُس کی جگہ سامراجی کلچر اور زبان کو فروغ دیا جائے۔ اس کے نتیجے میں معاشرہ دو حصوں میں تقسیم ہو گیا۔ ایک طرف وہ لوگ تھے جنہوں نے سامراجی کلچر اور زبان کو اختیار کر کے ریاست کے ساتھ تعاون کر کے خود کو آگے بڑھایا جبکہ دوسری طرف اُن لوگوں کی اکثریت تھی جو اپنے مقامی کلچر اور زبان میں محدود رہے۔ یہ صورت حال نوآبادیاتی ریاست کے خاتمے کے بعد بھی جاری ہے۔

جب نوآبادیاتی ریاستوں کا خاتمہ ہوا اور سامراجی طاقتیں واپس ہوئیں تو انہوں نے جاتے ہوئے پرانی ریاستوں کی جگہ کئی نئی ریاستوں کو پیدا کیا۔ جن میں خاص طور سے اسرائیل، اُردن اور کویت کی ریاستیں شامل ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے ریاستوں کی سرحدوں کو اس طرح سے تبدیل کیا کہ اُن کے درمیان سرحدوں کے تنازعات خونریز جنگوں کا باعث ہوئے۔ آج بھی یہ جھگڑے کسی نہ کسی شکل میں ایشیا اور افریقہ کے آزاد ہونے والے ملکوں میں موجود ہیں۔

نظریاتی ریاست

موجودہ زمانے میں ریاست کی کئی شکلیں اُبھر کر آئی ہیں اُن میں سے ایک نظریاتی ریاست کیونکہ جب کوئی پارٹی یا جماعت کسی نظریے کی بنیاد پر اقتدار میں آتی ہے تو وہ ریاست کو نظریے میں ڈھال کر پوری سوسائٹی کو اپنے نظریاتی افکار کی بنیادوں پر تشکیل کرتی ہے۔ روس میں اسٹالن ازم اور جرمنی میں نازی ازم نے ریاست کو نظریاتی بنیادوں پر ڈھال کر اُس کو اپنی اپنی پارٹیوں کے مطابق استعمال کیا۔ اس عمل کو مدنظر رکھتے ہوئے ہنا آرنیڈ (Hennah Arendt) نے اپنی کتاب ''متعلق العنان ریاست'' (Origion of Totalitarianism) میں اس کا تجزیہ کیا ہے۔ اُس کی دلیل کے مطابق جب ریاست کے پاس تمام اختیارات سمٹ کر آ جائیں تو اس صورت میں تو وہ معاشرے اور افراد کی زندگیوں پر چھا جاتی ہے۔ وہ پبلک اور پرائیویٹ کے فرق کو بھی مٹا دیتی ہے۔ مثلاً جب ہم جرمنی میں نازی پارٹی کے اقتدار کے دوران ریاست میں امن کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ کس طرح سے نازی پارٹی نے ریاست اور اُس کے قوانین کو استعمال کرتے ہوئے جرمن معاشرے کو اپنی گرفت میں لے لیا تھا۔ تمام سیاسی جماعتوں

پر پابندی لگا دی گئی تھی۔ مخالف افراد کو جیلوں میں ڈال دیا گیا تھا۔ صرف نظریاتی ادب کو فروغ دے کر دوسرے افکار اور خیالات کو ختم کر دیا گیا تھا۔ ریاست نے دو اداروں کے ذریعے لوگوں کی روزمرہ زندگی پر نظر رکھنا شروع کر دی تھی ان میں سے ایک نازی پارٹی کا مسلح گروپ تھا جو پارٹی کے مخالفوں کو ڈراتا دھمکاتا تھا اور مار پیٹ تک بھی کرتا تھا۔ دوسرا ادارہ ''گسٹاپو'' (Gestapo) یا خفیہ ایجنسی کا تھا ان کا کام لوگوں میں ڈر اور خوف پیدا کرنا تھا۔ ذرا سے شبہے پر رات کو یہ مشتبہ افراد کے گھروں پر جاتے اور انہیں گرفتار کر کے تحقیق اور تفتیش کرتے۔ محلے کے لوگوں سے کہا جاتا تھا کہ اگر وہ اپنے کسی بھی ہمسائے کے بارے میں کوئی شک رکھتے ہوں تو اس کی اطلاع فوراً خفیہ ایجنسی کو دی جائے۔ یہاں تک تھا کہ بچوں میں اس جذبے کو پیدا کیا گیا تھا کہ اگر اُن کے ماں باپ نازی پارٹی کے خلاف ہوں تو حب الوطنی کا تقاضہ ہے کہ وہ اس کی اطلاع ایجنسی کو دیں۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ لوگ بات چیت میں محتاط ہو گئے اپنے گھر والوں، دوستوں اور اردگرد کے افراد پر شبہ کرنے لگے کہ کہیں یہ ایجنسی کے مخبر تو نہیں۔ یہاں تک کے لطیفوں یا اشاروں کنائیوں کے ذریعے نازی پارٹی کے بارے میں بات کرنے سے پرہیز کرنے لگے۔ اس صورت حال کے بارے میں ایک مصنف کا کہنا تھا یہ اندرونی ہجرت (Internal Migration) تھی کہ لوگ اپنے اپنے خول میں چھپ گئے، اور باہر کی دنیا سے رشتہ توڑ دیا کہ پارٹی کے اثر و رسوخ کو پھیلانے کے لئے ذرائع ابلاغ کو استعمال کیا۔ اخبارات اور پمفلٹوں کے ذریعے پارٹی کے نظریات کو مشتہر کیا گیا۔ ریاست کی جانب سے سستے اور عوامی ریڈیو خریدنے پر زور دیا گیا تا کہ لوگ ہٹلر کی تقریروں کو سن سکیں۔ بلکہ رہائشی علاقوں کے ہر بلاک میں نازی پارٹی کا رہنما ہوا کرتا تھا جو جائزہ لیتا تھا کہ لوگ ریڈیو سن رہے ہیں یا نہیں۔ اس کی وجہ سے اکثر لوگ ریڈیو کی آواز بلند کر کے گھر کے دروازے کے قریب رکھ دیتے تا کہ ہمسائیوں اور بلاک میں دیگر رہائش پذیر لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ وہ ہٹلر کی تقریر سن رہے ہیں جب کہ وہ خود دوسرے کمرے میں جا کر کسی اور کام کاج میں مصروف ہو جاتے تھے۔

پارٹی کو مقبول بنانے کے لئے ہر سطح پر مختلف گروپوں کی تشکیل کی گئی۔ مثلاً بچوں، نوجوانوں، لڑکیوں، مزدوروں اور مختلف پیشہ وروں کی انجمنیں بنائی گئیں۔ ہر گروپ کی اپنی یونیفارم ہوتی تھی۔ اُن کے بازوؤں پر نازی پارٹی کا نشان لگا ہوتا تھا ان کے جھنڈے ہوتے

تھے اور یہ وقتاً فوقتاً سڑکوں پر مارچ کرتے ۔ اس سے ایک تو ہر گروپ کے لوگوں میں اتحاد کا احساس ہوتا تھا۔ پارٹی سے وفاداری کا جذبہ پیدا ہوتا تھا اور دیکھنے والے بھی ان کی مسلسل پریڈوں سے متاثر ہوتے تھے۔

نازی پارٹی نے ریاست کو آریہ نسل کی بالادستی کے لئے بھی استعمال کیا۔ خالص آریہ نسل کے لئے ضروری تھا کہ افراد میں دوسری نسل کے لوگوں کا خون شامل نہ ہو خاص طور سے یہودیوں کا۔ اس لئے آریہ نسل کے لوگوں کے لئے یہودیوں سے شادی بیاہ ممنوع قرار دیا گیا۔ ایک صحت مند آریہ نسل کے لئے یہ ضروری ٹھہرا کہ کمزور اور بیمار بچوں کو پیدائش کے بعد خفیہ طور پر ختم کر دیا جاتا تھا۔ جرمنی کو غیر آریائی لوگوں سے پاک کرنے کی غرض سے کیمپ بنائے گئے۔ جن میں خاص طور سے یہودی اور خانہ بدوش تھے تاکہ انہیں ختم کر کے جرمن قوم کو ایک صحت مند اور اعلیٰ نسل میں ڈھالا جائے۔

نازی پارٹی اور ریاست کے بارے میں دو واقعات کا ذکر ضروری ہے۔ جن سے ریاست اور اُس کے عہدے داروں کے کردار کے بارے میں اندازہ ہوتا ہے۔ مثلاً ایک واقعے میں ایک جج کو مقدمہ سننے کے لئے دوسرے شہر جانا پڑا جہاں حکومت کے ایک مخالف پر غداری کے الزامات تھے۔ یہ جنگ کا زمانہ تھا اس لئے ٹرین ایک سٹیشن پر ایندھن ختم ہونے کے باعث رُک گئی۔ لہٰذا وہاں سے جج سائیکل پر بیس کلومیٹر کا فاصلہ طے کر کے عدالت پہنچا، مقدمہ سنا اور ملزم کو سزائے موت کا فیصلہ سنایا۔ اس واقعہ میں ایک جانب ریاست کی وفاداری کا یہ جذبہ کہ ٹرین کے فیل ہوجانے کے باوجود وقت پر پہنچنا اور مقدمہ کا فیصلہ کرنا دوسری جانب وہ سیاسی کارکن کے جس نے نازی پارٹی کی مخالفت کی اُسے ریاست کا دشمن قرار دینا اور موت کی سزا دینا۔

دوسرے واقعے کا تعلق اُس مقدمہ سے ہے جو اسرائیل میں نازی پارٹی کے عہدیدار ’’آئش من‘‘ (Eichman) پر چلایا گیا۔ ہنا آرنیڈ (Hennah Arendt) نے اپنی کتاب (Eichman in Jerusalem) ’’آئش من جیروسلم‘‘ میں مقدمہ کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے کہ آئش من کا کہنا یہ تھا کہ جب وہ یہودیوں کو کیمپوں میں بھیج رہا تھا تو اُس کا یہ عمل ریاست کے قانون کے مطابق تھا۔ اگرچہ ایک موقعہ پر اُس کے افسر نے جنگ کے آخری دنوں میں اُس کو یہ

ہدایت دی کہ وہ یہودیوں کو کیمپ بھیجنے کے عمل کو سُست کر دے۔ مگر اُس نے اس ہدایت کی بھی خلاف ورزی کی کیونکہ یہ ریاست کے قانون کے خلاف تھا لہٰذا اُس کا کہنا تھا کہ اُس نے جو کچھ کیا وہ ریاستی قانون کے دائرے میں رہ کر کیا۔ یہ واقعہ اس اہم سوال کو پیدا کرتا ہے کہ کیا ریاستی عہدیدار کو ریاست کے ہر اُس قانون پر عمل کرنا چاہئے جو غیر اخلاقی ہو یا ناانصافی پر مبنی ہو یا اُس سے انکار کر کے ریاست سے غداری کا ارتکاب کرے؟

جدید قومی ریاست کا یورپی تصور

ڈاکٹر مطاہر احمد

اقوامِ عالم کی تاریخ کا اگر مطالعہ کیا جائے تو عروج وزوال، ترقی، تعمیر ایک معمہ نظر آتا ہے۔ تاریخ دانوں نے اپنے اپنے خوابوں سے تشریح کرنے کی کوشش جاری رکھی ہے مگر تاحال مختلف نظریات ایک دوسرے کورد کرتے نظر آتے ہیں۔

باوجود اِن تنازعات کے اکثریت یورپ کو ترقی کا ماڈل سمجھتی ہے۔ اسی مضمون میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ یورپ کے عروج اور اُس میں پنہا ترقی کا تجزیہ کیا جاسکے اور اُن عوامل کو دیکھا جائے جو اِسی ترقی کو آگے بڑھانے میں محرک ثابت ہوتے ہیں۔ نیز آج کی دنیا جو جدید قومی ریاست کا تصور لئے ہوتے ہیں آج کے بین الاقوامی نظام کو چلا رہی ہے اسی کا تجزیہ یورپ کے تناظر میں پیش کیا جاسکے۔

اوّل یورپ کی ترقی کا مثبت پہلو تو یہ ہے کہ اسی کے پاس تمام تہذیبوں کا علمی و ادبی اور ثقافتی سرمایہ ہے جو اِس سے پہلے اُبھریں اور زوال پذیر ہوگئیں۔

دوئم، معاشرے میں ترقی کے لئے ضروری عنصر تبدیلی کا ہے۔ جو معاشرے ترقی کے عمل کو روکنے کی کوشش کرتے ہیں اور تبدیلی کے ہر عمل کے خلاف مزاحمت کرتے ہیں وہ معاشرے پستی کا شکار ہوجاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کا بنایا ہوا کوئی بھی نظام بھی پختہ اور جامع نہیں ہوتا۔ نظام اپنے معروضی حالات کے نتیجے میں بنتے ہیں۔ حالات تبدیل ہوجائیں تو نظام بھی اِسی قابل نہیں رہتے کہ وہ مثبت تبدیلی لاسکیں۔ چنانچہ فرسودہ نظام فرسودہ معاشرے تشکیل دیتا ہے جہاں فہم وفراست، تحقیق وجستجو، ذہنی وفکری تخلیق رفتہ رفتہ رخصر ہوجاتی ہے اور معاشرے ماضی کے متزاد بن

جاتے ہیں۔

یورپ کی خصوصیت یہ تھی کہ اُس نے تبدیلی کو اپنایا اور اُن تمام فرسودہ نظاموں کو خیر باد کیا جو ترقی اور تعمیر کی راہ میں رکاوٹ تھے۔

یورپ کی تاریخ کو یونان سے شروع کیا جاتا ہے جنہوں نے شہری ریاستیں قائم کیں او ریاستوں میں جمہوری نظام کی داغ بیل ڈالی۔علم وادب،مصوری اور مجسمہ سازی میں معرکتہ الآ راء شاہ کار تخلیق کیئے۔ خاص طور سے فلسفہ کے میدان میں سقراط ، افلاطون اور ارسطو جیسے فلسفی پیدا کیئے۔ یونانی تہذیب کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس میں مذہب کے معاملے میں خاصے روشن خیال تھے۔مذہب اُن کے اعصاب پر اثر انداز نہیں تھا۔

اُن کے دیوی دیوتاؤں کے معاملات انسانوں ہی کی طرح تھے وہ شادی بیاہ کرتے تھے، آپس میں رنجش رکھتے تھے ایک دوسرے کو دھوکا بھی دیتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ یونانی اِن سے خوف زدہ نہیں تھے۔اگر دیوی دیوتاؤں کے ذریعے اُن کی مرادیں پوری نہیں ہوتیں تو وہ اِن سے لڑتے جھگڑتے اور بعض اوقات بُرا بھلا بھی کہتے تھے۔ باوجود اس کے یونانی معاشرہ غیر مساوی تھا، غلامی کا رواج تھا عورتوں کی حیثیت کمتر تھی، یونانی تہذیب نے علم وادب، فلسفہ، آرٹ، طب، قانون کا بیش بہا ورثہ چھوڑا جس نے یورپ کی تہذیب کو تشکیل کیا۔

بعدازاں روم یونانی ورثہ کی وارث بنی۔ مذہب کے معاملے میں روم بھی یونانیوں کے ہم قدم تھے۔ اِن کے دیوی دیوتاؤں سے تعلقات بھی تاجرانہ نوعیت کے تھے۔فلسفیانہ طور پر انسان کو بدتر مانتے تھے۔ موت سے نہیں ڈرتے تھے اور دنیا میں مسرت کی زندگی گزارنے کے قائل تھے۔عیسائیت کی ابتداء رومی سلطنت کے دور میں ہوئی۔

اسپارٹا کی کی بغاوت کو کچلنے کے بعد رومی سلطنت کی طاقت کے خلاف کسی بھی بغاوت یا مسلح جدوجہد کے امکانات معدوم ہو چکے تھے چنانچہ عیسائیت نے اس کا مقابلہ عدم تشدد کے ذریعے کیا۔ ابتداء میں عیسائیت کو دیہی علاقوں میں پذیرائی حاصل ہوئی بعدازاں شہروں میں منتقل ہوئی ان کے پیروکاروں میں شہری جو دولت مند، ذہین اور تعلیم یافتہ تھے، عیسائیت تنگ نظری سے نکل کر وسعت خیالی کی طرف رواں دواں ہوئی۔

مزید برآں جب رومی شہنشاہ قسطنطین نے عیسائیت قبول کی تو دربار اور چرچ دونوں مل

گئے۔ قسطنطین کی سمجھ میں یہ بات آ گئی تھی کہ اقتدار پر قبضہ جمانے کے لئے مذہب کو سیاسی ہتھیار کے طور استعمال کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اسی نے چرچ کے ادارے کو مضبوط کیا تا کہ ریاست اور معاشرے پر تسلط برقرار رکھا جا سکے۔ عیسائیت جن کی ابتداء معاشرے کے لئے ہوتی اور کچلے ہوئے طبقات تک محدود تھی اب معاشرے کے اعلیٰ طبقات تک پہنچ گئی اور عیسائیت کا طبقاتی کردار یکسر تبدیل ہوگیا۔ رفتہ رفتہ قرون وسطی کا معاشرہ عیسائیت کے اثر میں اس قدر جکڑ گیا کہ فرد کی پوری زندگی پر چرچ حاوی ہوگیا۔ پیدائش سے لے کر موت تک کی تمام رسومات چرچ کی منشاء اور مرضی کے بغیر ناممکن تھیں۔

جب کوئی عقیدہ معاشرے کو اپنی گرفت میں لے جکڑے اور مذہب کو سیاسی پشت پناہی حاصل ہو جائے تو معاشرہ اس کے تابع ہو جاتا ہے اور اگر معاشرہ کا کوئی طبقہ ان روایات کے خلاف آواز اٹھائے تو اُسے شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یورپ میں بھی ان مخالفین کو ریاستی جبر کے ذریعے کچلا گیا۔ جامعات میں اساتذہ و دانشور طلبہ جو سائنسی طریقے سے علم حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے وہ معتوب قرار پائے۔ گلیلیو پرٹیکس اور نیوٹن کی کتابیں ممنوع قرار پائیں۔

تاریخ کا قانون یہ ہے کہ تبدیلی کے عمل کو روکا نہیں جا سکتا۔ تبدیلی کا یہ عمل نئی اور پرانی سوچ و انداز فکر نئے اور پرانے نظاموں کے درمیان جاری رہتا ہے۔ نئے خیالات اور تصورات رفتہ رفتہ اپنی جگہ بناتے ہیں اور پرانے خیالات معاشروں سے تحلیل ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ یہ عمل یک دم نہیں ہوتا بلکہ اس کی رفتار کہیں تیز اور کہیں آہستہ ہوتی ہے۔ اس رفتار کا تعین معاشرتی اور ریاستی قوتوں کے ہاتھوں میں ہوتا ہے کہ وہ تبدیلی کے عمل کو کس طرح آگے بڑھاتی ہیں۔ ہر تبدیلی معاشرے میں موجود تصورات کے خلاف ہوتی ہے۔ دراصل ہر نظام اپنے ماحول اور وقت کے تابع ہوتا ہے۔ اگر معاشرے وقت کی ضروریات اور تقاضے کے مطابق تبدیل ہوں تو کوئی نیا نظام پرانے نظام کی جگہ لے لیتا ہے۔

یورپی تناظر میں اگر اس تبدیلی کا تجزیہ کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ قرون وسطی کا نظام اور معاشرہ تبدیل ہوتے ہوئے وقت سے بہت پیچھے تھا۔ چرچ، بادشاہ اور جاگیردار طبقہ کے خلاف سرمایہ دار طبقہ ابھر رہا تھا جس کے پیچھے دانشور اور سائنس دان موجود تھے جو سائنسی طرز کی تبدیلی

چاہتے تھے۔ یہ ابھرتا ہوا سرمایہ دار طبقہ جس کے پاس تجارت کے ذریعہ کمائی ہوئی دولت تھی خاص طور پر امریکہ کی دریافت کے بعد امریکی سونا، چاندی یورپ منتقل ہو رہی تھی جس کی وجہ سے یورپی سرمایہ دار جو شہروں میں تھا باوجود اس دولت کے پرانے سیاسی ڈھانچہ میں کوئی جگہ نہیں تھی۔

چنانچہ اس طبقہ کی سیاسی ضرورت یہ تھی کہ نیا سماج تشکیل دیا جائے۔ جو تجارتی ضروریات کو پورا کرے۔ یہ سماج ایسا ہو جس میں سیکولر تعلیم کے لئے درسی گاہیں ہوں سائنس دان اپنی ایجادات سے سائنسی ذہن تیار کریں جو سائنسی علوم کے ذریعے عقیدہ کے بجائے سائنسی سوچ پیدا کریں۔ فلسفی اور مفکر مذہب کی فرسودہ سوچ اور روایات کو سختی سے توڑیں۔

چنانچہ یہ عمل ریناسال کے ذریعے ہی ممکن تھا۔ ریناسال سے مراد عربوں کے ذریعہ سے وہ یونانی تراجم اور تہذیب جن سے قرون وسطیٰ کا معاشرہ نا آشنا تھا اس گم شدہ تہذیب کو دریافت کیا جائے۔ یونانی، فلسفیوں، مفکروں، شاعروں اور ادیبوں سے جو سبق حاصل کیا گیا وہ یہ تھا کہ ان کے افکار و نظریات اور تجربات سے زندگی میں راہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے۔

ان تاریخی دستاویزات کو جانچا اور پرکھا گیا، تحقیق کے نئے معیار دریافت ہوئے اور ان کے بنیاد پر باتیل کا بھی تجزیہ کیا گیا۔ پریس کی ایجاد نے یہ ممکن بنایا کہ ان مسودوں کی اشاعت کی جا سکے۔ چنانچہ یونانی و رومی دور کی تاریخ، یادداشتیں، معاہدے، شاعری اور ادب چھاپا گیا۔ کتابوں کی اشاعت سے عوام میں مطالعے کا شوق پیدا ہوا اور یورپ کے مختلف شہروں میں کتب خانے قائم ہوئے۔ ان چھاپے خانوں میں سائنسی علوم سے متعلق کتابوں کو چھاپہ گیا جن کا نتیجہ یہ نکلا کہ عوام کی دلچسپی ان علوم میں بڑھ گئی جن کو حاصل کر کے وہ عملی اور دنیاوی کاموں کے لئے مفید تھے۔ قرون وسطیٰ کے وہ علوم جن کا تبدیل ہوتے ہوئے حالات سے کوئی تعلق نہیں تھا لوگوں نے ان میں عدم دلچسپی لینی شروع کر دی۔ یہ تبدیلی سرمایہ دار طبقہ کے لئے ضروری تھی چنانچہ اسی طبقہ کی حمایت بھی حاصل رہی۔

ریناسال کا دوسرا نتیجہ فطرت پر مرکوز تھا۔ قرون وسطیٰ کے علوم فطرت کو مذہبی نقطہ نظر سے سمجھاتے تھے۔ ان کے نزدیک فطرت ایک راز تھا اور اس کو سمجھنا خدا کے کاموں میں دخل دینے کے مترادف تھا۔ جبکہ نئے علوم نے فطرت کی خوبی آشکار کی اور توازن، روشنی، زاویے اور پیمائش کے بارے میں سیکھا اور ان کو فن تعمیر، مصوری، اور مجسمہ سازی میں استعمال کیا۔ مزید برآں، نئے

علوم نے انسان کو اتھارٹی کو چیلنج کرنا شروع کیا۔ چرچ اور مذہبی علماء کے افکار بغیر کسی تنقید کے قبول کر لیتا تھا مگر اب نئے علوم کے آنے کے بعد لوگوں کی سوچ میں تبدیلی آنی شروع ہوئی۔

اسی ضمن میں بائبل کا ترجمہ مقامی زبانوں میں ہوا۔ ۱۴۶۶ء میں جرمن زبان میں، ۱۴۷۱ء میں اطالوی میں، ۱۴۷۷ء میں ڈچ زبان میں، اور ۱۴۸۷ء میں فرانسیسی میں، ان تراجم سے ایک فرق تو یہ ہوا کہ لاطینی زبان کا طلسم ٹوٹا اور کتاب مقدس مقامی زبان کے ذریعے لوگوں تک پہنچی اور یہ مفروضہ کہ خدا اور فرد کے درمیان چرچ حائل ہے غلط ثابت ہوئی اور فرد اور خدا کے درمیان براہ راست رابطے کا تصور اجاگر ہوا جس سے چرچ اور بادشاہت کے اداروں کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا۔ ریناسال کے نتیجہ میں دلیل عقلیت کو روایات مذہبی تو ہم پرستی کے مقابلے میں فوقیت حاصل ہو رہی تھی۔ چنانچہ مذہبی اصلاح پسندوں نے چرچ کے خلاف بغاوت کر دی۔

دراصل معاملہ یہ تھا کہ جب بھی معاشرے میں تبدیلی کا عمل شروع ہوتا ہے تو سب سے بڑا مسئلہ اُن طبقات کے لیے پیدا ہوتا یہ جو مذہب کی تشریح کرتے ہیں۔ تبدیلی کے ردعمل میں یہ طبقات مختلف سمتوں میں بَٹ جاتے ہیں۔ کوئی فرار کا راستہ اختیار کرتے ہوئے راہب بن جاتا ہے اور ترکِ دنیا کرتاہ ے۔ کوئی اس تبدیلی کے مقابلے میں مسلح جدوجہد کرتا ہے اور کوئی بدلتے ہوئے حالات کو سمجھتے ہوئے مذہب کی توجیح اس طرح کرتا ہے کہ وہ بدلتے ہوئے نظام کیلیے قابلِ قبول ہوجائے۔ اس ضمن میں مارٹن لوتھر اپنے ۹۵ نکات پر مشتمل ایک اعلان چرچ کے دروازے پر چسپاں کرتا نظر آتاہ ے جو نہ صرف یہ کہ ایک زبردست انقلابی قدم تھا بلکہ چرچ کے خلاف کھلی بغاوت تھی۔ ان نکات میں پوپ کے اختیارات، معافی ناموں کی فروخت اور چرچ کی بدعنوانیوں کا ذکر تھا۔

لوتھر کی اصلاح مذہب کی تحریک اس وقت کے حالات اور تبدیل ہوتے ہوئے سماج کی اہم ضرورت تھی اور خاص طور پر اُبھرتے ہوئے سرمایہ دار کے مفادات کا تحفظ کرتی تھی۔ لوتھر نے پوپ کے عہدے سے انکار کیا اور فرد اور خدا کے براہ راست تعلق کی بات کی، نیز نجات کے لیے خانقاہ کی زندگی کی نفی کرتے ہوئے یہ بھی کہا کہ غربت، عصمت، اور اطاعت غیر فطری ہیں۔ اصلاح کی تحریک نے جرمن معاشرے میں ہلچل مچادی اور ۱۱ویں صدی سے چرچ نے جو اصول قائم کر رکھے ہوئے تھے ان پر کاری ضرب پڑی۔ اصلاح کی تحریک کو اس کے مواد کو چھاپے خانے

نے پھیلانے میں بہت اہم کردار ادا کیا۔لوتھر کی تحریر نے بازاروں میں عام بکا کرتی تھیں۔اس کی ترجمہ کی ہوئی بائبل کے دو سال میں ۵۰ ایڈیشن چھپے۔اس کے علاوہ پمفلٹ ،وعظ اور خطوط کی تعداد ہزاروں میں تھی۔

بائبل کا مقامی زبانوں میں ترجمہ کا فائدہ یہ ہوا کہ عوام اسے خود پڑھ کر معنی نکالنے کے قابل ہوگئے۔اب انھیں چرچ میں جا کر پادریوں سے رہ نمائی کی ضرورت نہیں تھی اور وہ بائیبل سے براہ راست رہنمائی حاصل کر سکتے تھے۔

اصلاح پسند تحریک کا یہ نقصان ضرور ہوا کہ ایک سطح پر آ کر رک گئی اور سماجی اور معاشی معاملات کو درست کرنے کے معاملے پر خاموشی اختیار رکھی۔جب جرمن کسانوں نے بغاوت کا اعلان کیا تو لوتھر حکمرانوں کے ساتھ کھڑا ہو کر کسانوں کی تحریک کے خلاف ہو گیا۔

باوجود لوتھر کے اس قدم کے، اصلاح مذہب کی تحریکوں نے یورپ کے معاشرے کو تبدیل کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔لوتھر کی تحریک نے یورپ میں قومی ریاستوں کی بنیاد رکھی۔پوپ کے تسلط اور چرچ کے اثر سے آزاد ہو کر حکمرانوں نے قومی بنیادوں پر حکومتوں کو مستحکم کیا جس نے 'ہولی امپائر' اور 'یونیورسل چرچ' کے اداروں کو ختم کر دیا۔قومی ریاستوں نے اب اپنے اندرونی مسائل کی طرف توجہ دینا شروع کی اور اپنے ذرائع اور سرمایہ کو ترقی کے لیے استعمال کرنا شروع کر دیا۔ یہی وہ وجہ تھی جس نے یورپ کے لوگوں میں قومی شناخت ابھاری۔گو کہ یورپ کے تمام ممالک میں ترقی کی رفتار غیر مساوی رہی اور اس کی وجہ ریناساں، جغرافیائی دریافتوں، اور ریفارمیشن کے اثرات ہر ملک میں علیحدہ علیحدہ ہوئے۔اس کی وجہ جدید وقدیم روایات، قدامت پرست اور جدیدیت پسند قوتوں کے درمیان تصادم اور کش مکش جاری رہی۔ جہاں جہاں دجدیدیت حاوی رہی وہاں روشن خیالی کی تحریک آگ بڑھی۔

روشن خیالی جس کی بنیاد فکر کی آزادی تھی۔اس کے نتیجے میں سائنسی علوم کو فروغ ملا۔سائنس دانوں کی انجمنیں بننا شروع ہوئیں۔سائنس دانوں، فلسفیوں اور دانشوروں نے لاطینی زبان کی جگہ مقامی زبانوں میں لکھنا شروع کر دیا اور اس تحریک کو روشن خیالی کا نام دیا۔جس کے مندرجہ ذیل اصول مرتب ہوئے۔

ا۔انسان فطرت پر قابو پا سکتا ہے۔

۲۔خدا کی ذات سے انکار نہیں،مگر اس کی بنائی ہوئی کائنات کو سمجھنا ضروری ہے۔

۳۔انسان خدا سے آزاد ہے۔

۴۔عوام پر حکمرانوں کے بجائے قوائد وضوابط کے ذریعے حکومت کی جائے۔اسی بات نے مطلق العنان حکومتوں کو چیلنج کیا۔

۵۔دینیاتی علم تجربات کی بنیاد پر ہوگا نہ کہ مذہبی عقائد کی بنیاد پر۔

ان نکات کی بنیاد پر جدید یورپ کے معاشروں کی تشکیل ہونا شروع ہوئی۔روشن خیالی کی تحریک نے جس پر سب سے زیادہ زور دیا وہ فرد کی آزادی ہے۔روشن خیال مفکرین نے فرد کی آزادی، دلیل تجربہ روایات اور اداروں کو چیلنج، مذہب ایک سماجی ادارہ اور اخلاقیات کا تعلق مذہب سے نہیں لکہ مذہب کی تشکیل معاشرے کی اپنی روایات سے ہوتی ہے،نیکی اور بدی کا پیمانہ ہر معاشرے میں جداگانہ ہوتا ہے۔

چنانچہ روشن خیال تحریک نے علم کو عقیدے سے آزاد کیا۔معاشرہ اور ثقافت تاریخی عمل کے نتیجہ میں پیدا ہوتے ہیں۔اس تحریک کی بدولت مذہب کی شکل جو قرون وسطی میں تھی اب تبدیل ہو رہی تھی۔جامعات میں تحقیق کی آزادی نے مذہب کو بھی اپنے دائرہ میں لے لیا۔بائبل کے حوالے سے یہ تحقیق بھی ہوئی کہ یہ ایک تاریخی دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے اور دوسری تاریخی کتابوں کی طرح اس میں غلطیاں ہیں۔

روشن خیالی کے اس ماحول میں ادب،موسیقی اور آرٹ میں ترقی ہوئی کیونکہ مذہبی رکاوٹیں نہ رہیں۔اب کلچر دربار سے نکل کر امراء کی حویلیوں اور لوگوں کے درمیان آ گیا۔خواندگی کی شرح بڑھ گئی لوگوں میں مطالعہ کا رجحان بڑھا جگہ جگہ کتب خانے قائم ہوئے۔دانشوروں اور فلسفیوں نے اکیڈمیز قائم کی۔کافی ہاؤسز بنے جہاں شاعر، دانشور،فلسفی تبادلہ خیال کرتے تھے۔ غرض روشن خیالی نے زندگی کے ہر شعبے کو متاثر کیا۔

اس تحریک کے نتیجے میں یورپ میں جدید ریاست کے تصور کو اُجاگر کیا۔ قانون کی بالادستی،ریاست کا اقتدار اعلی،قومی زبان کا فروغ ان تمام اجزاء نے یورپ میں قومی تشخص کو ابھارنے میں مدد دی۔ مذہبی تاریخ جو دنیا کو چندروزہ کہہ کر آخرت پر زیادہ زور دیتی تھی۔اب لوگوں میں اس کی دلچسپی کم ہوئی اور دنیاوی معاملات ، دوسری قوموں کے رہن سہن اوران کے

معاملاتمیں لوگوں کی دلچسپی زیادہ بڑھنے لگی۔

اسی ماحول میں .... کی آزادی کو اہمیت ملی۔ انسان اپنے عقائد کے لیے دوسروں کے سامنے جواب دہ نہیں اور ریاست کا حق نہیں کہ وہ عوام کے عقائد کی چھان بین اور نگرانی کرے۔ چنانچہ اس تحریک نے راست کو سیکولر بنانے میں مدد دی۔ ایک ایسی ریاست جو شہریوں کی حفاظت کرے اور مذہبی معاملات سے بالاتر ہو کر بلا رنگ و نسل، مذہب کے سب سے برابری کا سلوک روا رکھے۔ چنانچہ جدید یورپی ریاست کا تصور جہاں آزادی رائے، قوت برداشت، اور فرد کی آزادی پر مرکوز تھا، سیکولر روایات کو اپناتے ہوئے آگے بڑھ رہا تھا۔

اس ضمن میں جہاں سماجی اور ذہنی ترقی کے راستے کھلے وہاں معاشی ترقی بھی جدید خطوط پر استوار ہوئی۔ اس ترقی کو صنعتی انقلاب کہا جاتا ہے۔ معاشرے کو تبدیل کرنے کے لیے صنعت و حرفت کے عمل کو آگے بڑھانے کے لیے تین چیزوں کی ضرورت تھی۔

۱۔ ٹیکنالوجی کو بہتر بنایا جائے۔

۲۔ قانونی سیاسی اور معاشی اداروں کی تشکیل جدید خطوط پر استوار کی جائے تاکہ عوام کی ضروریات کو پورا کیا جا سکے۔

۳۔ اس عمل میں کلچر کو فروغ دیا جائے۔

اس انقلاب کی بنیاد انگلستان میں رکھی گئی جو دوسرے یورپی مما لک سے زیادہ سیاسی اور معاشی اور سماجی طور پر منظّم تھا۔ صنعتی انقلب کے ثمرات رفتہ رفتہ دوسرے یورپی مما لک تک پھیل گئے۔ یہ انقلاب جو ۱۷۶۰ء کی دہائی میں انگلستان سے شروع ہوا، ۱۸۲۰ء کی دہائی میں فرانس، بیلجیئم اور امریکہ گیا ۱۸۸۰ء کی دہائی میں روس مشرقی یورپ میں اس کے اثرات نمایاں طور پر دیکھے جا سکتے تھے۔

صنعتی انقلاب نے پیداواری نظام کو تبدیل کر کے جاگیردارانہ نظام پر کاری ضرب لگائی۔ اور یہ نظام دم توڑ گیا۔

سرمایہ دار نے باگ دوڑ سنبھالی اور اپنے طبقاتی مفاد میں ریاست کے ڈھانچہ کو تبدیل کرنے کی ضرورت کو سمجھا۔ سماجی مرتبہ اب زمین کے بجائے سرمایہ پر مرکوز ہو گیا۔ اس نظام نے جہاں پرانے نظام کو ختم کیا وہاں امیر و غریب کی تفریق میں اضافہ ہوا۔ سرمایہ دار اور مزدور کے

درمیان خلیج پیدا ہوئی۔ ایک جانب یورپ جدید ریاست کے تصور کو آگے بڑھا رہا تھا وہاں نئے مسائل اور چیلنجز سامنے آ رہے تھے۔ اس کی انتہا ہمیں فرنس انقلاب کی صورت میں نظر آئی۔ جہاں ایک طرف مراعات یافتہ اور دوسری جانب عوام، درمیانی طبقہ پیشہ ور طبقہ تھا۔ اسی انقلاب کے نتیجے میں تین ایسے نعرے لگائے گئے جو آگے چل کر انقلابیوں کے لیے موثر ہتھیار ثابت ہوئے۔ یہ نعرے تھے، آزادی، مساوات اور اخوت۔

فرانس انقلاب کا خاتمہ نپولین بوناپارٹ نے کیا اور ایک بار پھر یورپ کو پیچھے دھکیل دیا۔ فرنس انقلاب نے یورپ کے دانشوروں اور مفکروں کے درمیان ایک بحث کا آغاز کیا۔ ایک نقطہ نظر یہ تھا کہ معاشروں کو تبدیل کرنے کے لیے انقلاب ضروری ہے جس کے ذریعے معاشرے کی قدیم روایات اور فرسودہ اداروں کو یکسر ختم کیا جا سکتاہ ے۔ اور نئے معاشروں کی تشکیل جددی خطوط پر استوار کی جا سکتی ہے۔

دوسرا نقطہ نظر اس کے برعکس تھا۔ جو اصلاحات کے ذریعے معاشروں کی تبدیلی مرحلہ وار کرنے پر زور دیتا ہے۔ اس گروہ کا خیال یہ تھا کہ آزادی ارتقائی طور پر حاصل ہوتی ہے نہ کہ تشدد کے ذریعے ریاست کو نہیں بدلا جا سکتا۔ نئی روایات اور ادارے تشکیل پانے میں وقت لیتے ہیں اور اس دوران معاشرہ انتشار و غیر یقینی کیفیات کا شکار ہوتاہ ے۔ جن سے خرابیاں پیدا ہونے کے امکانات بڑھ جاتے ہیں۔

یہ دونوں نقطہ نظر یورپ کے سیاسی اور سماجی سرکلز میں بحث کا موضوع رہے۔

۱۹ ویں صدی کے آخر میں کارل مارکس نے انقلابی نقطہ نظر پیش کیا جسے تاریخی اور جدلیاتی مادیت کا سائنسی نقطہ نظر تھا۔ مارکس کا سب سے بڑا کام یہ تھا کہ اس نے یورپ میں طبقات نظام، طبقاتی مفادات، امیر غریب کا فرق، مزدور اور سرمایہ دار کے فرق کو جدلیاتی نقطہ نظر سے پرکھا۔ اسکا نتیجہ یہ نکلا کہ یورپ کے انقلابیوں نے اپنے آپ کو منظّم کرنا شروع کیا اور یوں اس کا عروج ہمیں بالشوک انقلاب جو روس میں برپا ہوا کی صورت میں نظر آتا ہے۔ سویت انقلاب نے یورپ کی شکل تبدیل کر دی اور یوں مشرقی اور مغربی یورپ میں کمیونسٹ جماعتوں کا قیام عمل میں آنا شروع ہوا۔ اس دوران جرمنی میں فاشزم کا آغاز ہوا جو دوسری جنگ عظیم کی صورت میں برپا ہوا۔ اس جنگ کو جیتنے میں سوویت عوام نے بیس کروڑ افراد کی قربانی دے کر اس جنگ کو

اتحادیوں کے لیے جیتا۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد یورپ نظریاتی طور پر تقسیم ہوا جس کی مثال یورپ کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ مشرقی یورپ اشتراکی ممالک کے زیر اثر رہا اور مغربی یورپ سرمایہ دارانہ نظام کے تحت آتے بڑھتا رہا۔ یورپ کی یہ نظریاتی، سیاسی، معاشی، اور معاشرتی تقسیم ۶۰ سال تک جاری رہی۔ اس کا اختتام سوویت یونین کے ٹوٹنے پر منتج ہوا جو اپنے ہی بوجھ تلے ختم ہوا۔ سوویت یونین کو یکجا کرنے کی کوشش کی گئی اور یوں یورپین یونین کی تشکیل عمل میں لائی گئی۔ اس یونین کا بنیادی مقصد یورپ میں ایک کرنسی کا قیام، ایک یورپی ویزا اور یورپی سرحدوں کا خاتمہ تھا۔ لیکن باوجود تمام تر کوششوں کے یورپی ریاستیں اقتدار اعلیٰ چھوڑنے پر تیار نہیں ہیں۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یورپ کی وہ تاریخ ہے جس نے یورپ میں جدید ریاستکو قائم کرنے کے لیے طویل جدوجہد کی اور آج بیشتر ریاستیں جدید ریاست کے تصور کو قائم رکھنے کی کوشش کرتی نظر آ رہی ہیں۔

اس پوری بحث کا حاصل یہ ہے کہ تاریخ کا مطالعہ یہ بتا تا ہے کہ معاشرہ میں کبھی ٹھہراؤ نہیں رہتا۔ اندرونی اور بیرونی عناصر مسلسل تبدیلی لاتے رہتے ہیں۔ ترقی اور رجعت پرست، قدیم اور جدید کے درمیان مسلسل کش مکش جاری رہتی ہے۔

یورپ مسلسل تبدیل ہوتا رہا اور قرون وسطی کا یورپ، ریناساں، ریفارمیشن، روشن خیالی، صنعتی انقلاب، اشتراکیت، سرمایہ دارانہ نظام اور یورپی یونین کا قیام۔ یہ سب وہ ادوار ہیں جن سے یورپ گزر کر یہاں تک آیا اور جدید ریاست کی تشکیل کا تصور یورپ اور یورپ سے باہر کی دنیا کو دیا۔ آج کا یورپ سیکولر روایات، فردکی آزادی، مذہبی آزادی، روشن خیالی کی بنیادوں پر کھڑا ہے۔ ان روایات کو مسلسل رجعت پرست قوتوں کی جانب سے چیلنجز کا سامنا ہے چاہے وہ یورپی نسل پرست، دائیں بازوں کی قوتیں ہوں یا بنیاد پرست قوتیں یورپ کی مرکزیت اس وقت تک قائم رہے گی کہ جب تک یورپ کی ریاستیں اپنی تاریخ سے جڑی رہیں گی جسکی بنیاد آزادی، جمہوریت، روشن خیالی اور سیکولر روایات جو جدید ریاست کے تصور پر کھڑی ہیں، موجود رہیں گی۔

حوالہ جات

۱۔ ڈاکٹر مبارک علی، یورپ کا عروج، فکشن ہاؤس، لاہور۱۹۹۹ء

2. L.A.H. Fisher, A History of Europe, from the Earliest times to 1713, London, 1936.

3. J.A Murriman, History of Modern Europe, from the Renaissance to the Present, London, 1996

4. Edward Peter,Inquisition, University of California Press, 1989

5. J. Fontana, TheDistorted Past:A Reinterpretation of Europe, Blackwell Oxford 1995

6. Amita Acharya, barry Bayan (ed), Non Western International Relations Theory: Perspectives on Beyond Asia, Hegemony and Culture : Politics and Religious change among the Yourupe Chicago: Chicago University Press, 1986

8. Paul Brass, "Ethinic Groups and the State", in Brass (ed) Ethinic Groups and the State, London, Cuoom Heln, 1985.

9. Mutahir Ahmed, "The Culure of Diplomacy in Europe:Negotiating National Identity and Eurpean Unity", Journal of European Studies, Karachi, July 2014, pp.46-55

فلاحی ریاست کا ارتقاء

ڈاکٹر ریاض احمد شیخ

فلاح کا تصور انسانی معاشرے میں قدیم عرصے سے رائج ہے۔ جبکہ قومی ریاست کا تصور صرف چند صدیوں پُرانا ہے۔ اور اس کا تصور یورپ سو سالہ اور تیس سالہ جنگوں کے تجربات کے نتیجے میں سامنے آیا۔ جدید ریاست سرمایہ دارانہ نظام کے ساتھ وجود میں آئی۔ اس لیے اینگلز اور مارکس کا یہ کہنا تھا کہ جدید ریاست اشرافیہ کے سرمائے کی حفاظت کا کام کرے گی اور اس کے ذریعے استحصالی نظام کو معاشرے میں مزید مستحکم ہونے کا موقع ملے گا۔ اس تناظر میں اگر دیکھا جائے تو ابتدائی ماہرین اقتصادیات مثلاً ایڈم سمتھ اور ریکارڈو نے بھی اقتصادی نظام میں ریاست کی مداخلت کو کم سے کم رکھنے کی بات رکھی اور آزاد خود مختار سرمائے کی بات کی۔ اس پہلو سے یہ بات تو بڑی حد تک واضح ہو جاتی ہے کہ جدید قومی ریاست اپنی ابتدائی شکل میں جنگ و جدل، قتل و غارت گری اور اپنی جغرافیائی حدود میں عدم استحکام کو ختم کرنے کے لیے تو وجود میں آئی لیکن اس کے پیشِ نظر کسی فلاحی نظام کے قیام کی کوئی چاہ موجود نہ تھی۔ پھر سوال یہ اٹھتا ہے کہ کس طرح ایک جدید قومی ریاست جو کہ ایک سیاسی ادارہ تھی بتدریج ایک فلاحی ریاست بھی بنتی چلی گئی۔

جدید قومی ریاست کے ایک فلاحی ریاست کی طرف سفر کے متعلق کئی نظریاتی مباحث موجود ہیں۔ مثلاً

۱۔ ایک فلاحی ریاست صنعتی نظام کا منطقی نتیجہ ہے۔

۲۔ فلاحی ریاست ترقی پاتے ہوئے سرمایہ دارانہ نظام کی ضروریات کو پورا کرنے کے نتیجے میں سامنے آئی۔

۳۔فلاحی ریاست معاشروں کی جدیدیت کے نتیجے میں سامنے آئی۔

۴۔فلاحی ریاست سماجی اور طبقاتی جدوجہد کے نتیجے میں سامنے آئی۔

۵۔فلاحی ریاست نے پیداواری عمل کے سماجی نظام کے باعث اپنی شکل اختیار کی۔

۶۔فلاحی ریاست کے قیام کا دارومدار سیاست اور ریاستی ڈھانچے اور اس کے مفادات پر منحصر ہوتا ہے۔

۱۔فلاحی ریاست صنعتی نظام کا منطقی نتیجہ ہے:

بورژوا مفکرین کے خیال میں فلاحی ریاست کا عروج صنعتی اور جدید سرمایہ دارانہ نظام کی ضروریات پورا کرنے کے لیے وجود میں آیا۔اس سلسلے میں سب سے پہلی تصنیف ۱۹۶۰ء میں کرل کی Industrialism and Industrial Man سامنے آئی۔اس نے لکھا کہ انسانی سماج ایک بڑی تیزی سے صنعتی دور کی طرف بڑھ رہا ہے۔اور زرعی معاشرے سے صنعتی اور تجارتی دور کی طرف منتقلی کے عمل کے نتیجے میں گذشتہ نظام کا سماجی و اقتصادی ڈھانچہ اب قابلِ عمل نہیں رہے گا بلکہ اس کی جگہ نیا سرمایہ دارانہ نظام جنم لے گا۔مثلاً نئے صنعتی نظام کا پہلا نشانہ خاندانی نظام تھا۔ صنعتی نظام کے نتیجے میں روایتی خاندانی نظام کا خاتمہ ہونے لگا اور اب قلیل خاندان (neulus family) کے تصور نے کثیر مشترکہ خاندان (extended family) پر فوقیت و مقبولیت حاصل کر لی۔ یہ نیا نظام چونکہ نئے صنعتی و جدید سرمایہ دارانہ کی ضروریات اور دباؤ کے نتیجے میں سامنے آ رہا تھا۔لہذا اس بات کی ضرورت محسوس کی گئی کہ اب نئے حالات کے باعث ریاست روایتی خاندانی نظام کی کچھ ضروریات ادا کرے۔ روایتی خاندانی نظام میں خاندان کے تمام لوگوں کا خاندان خود خیال رکھتا ہے اس کے بکھرنے کے نتیجے میں اب یہ محسوس ہوا کہ مشترکہ خاندان کی کچھ ذمہ داریاں نظام نبھائے تا کہ لوگ پوری دلجمعی کے ساتھ صنعتی نظام کو مزید وسعت دینے کے عمل میں پوری طرح مخلص ہو کر اپنا کردار ادا کرتے رہیں۔

اس نظریے کے تحت ریاست کی طرف سے بعد ازاں متعارف کرائے جانے والے فلاحی اقدامات دراصل صنعتی نظام کی ترقی کا منطقی انجام تھے۔

۲۔فلاحی ریاست ترقی یافتہ سرمایہ داری کے نتیجے میں وجود میں آئی:

اوکرن (O'conor) نے ۱۹۷۳ء میں اپنی شائع ہونے والی کتاب Fiscal Crisis

of the State میں تحریر کیا کہ ایک سرمایہ دارانہ ریاست کو دو بنیادی کام (چاہے وہ ایک دوسرے کے متضاد ہی کیوں نہ ہو) کرنے چاہئیں۔ اوّل اکٹھا کرنا(accumulation) اور دوئم قانونی حیثیت منوانا(legitimisation) کرنا۔ اس نظریے کے مطابق سرمایہ دارانہ ریاست کو اپنے لیے زیادہ سے زیادہ سرمایہ اکٹھا کرنا چاہے جسے بعد ازاں وہ فلاحی کاموں پر خرچ کر سکے۔ اس طرح سرمایہ دارانہ نظام لوگوں کی ضروریات اضافی حاصل شدہ سرمائے سے پوری کر کے انہیں مطمئن رکھ سکے گا۔ اور اس کے ذریعے سماج میں کسی بھی افراتفری اور بے چینی کو روکنے کا باعث بن سکے گا۔ اوکرن کے مطابق سرمایہ دارانہ ریاست کے اس فلاحی تصور سے دو فوائد حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ مثلاً پہلی صورت میں فلاحی نظام کے ذریعے بہتر تعلیمی وصحت کا نظام قائم کیا جاسکتا ہے جس کے ذریعے جدید اور کارآمد محنت کش سرمایہ دارانہ نظام کے لیے حاصل کیے جاسکتے ہیں اور دوسرا فائدہ یہ ہوگا کہ اس فلاحی نظام کے نتیجے میں غریب افراد کی مدد کر کے ان کے ریاست مخالف نظریات کو بھی ناکام کر سکتی ہے۔ اس نظریے میں مزید وضاحت اس طرح کی گئی کہ سرمایہ دارانہ نظام کے مزید ترقی کرنے کے باعث بین الاقوامی کارپوریشنوں (multinational corporation) اور سرمایہ کی بالادستی (monopoly) نے ریاست کی حیثیت کو مزید کمزور کر دیا اس لیے بہتر یہ سمجھا گیا کہ ریاست کے حوالے فلاح کا کام تجویز کر دیا جائے تاکہ لوگوں کی ریاست سے وفاداری برقرار رہے اور ریاست تمام شہریوں کو فلاحی بنیادوں پر تعلیم، صحت اور سماجی تحفظ فراہم کر سکے۔

۲۔ جدیدیت اور فلاحی ریاست:

فلورا اور البرا کا خیال ہے کہ فلاحی ریاست کے قیام میں جدیدیت کا بھی ایک اہم کردار ہے۔ جدیدیت نے انسانی معاشرے کے فرسودہ نظام اور روایتی سوچ کو ختم کرنے میں بڑا اہم کردار ادا کیا ہے اور اس کے نتیجے میں صنعت کاری اور جمہوری روایت کے لیے گنجائش پیدا ہوئی۔ ان کا خیال ہے کہ یقیناً جدیدیت ایک حد تک بڑا مبہم مفہوم ہے۔ لیکن یہ اپنے اندر تنوع رکھتی ہے۔ یہ معاشرے کے اندر سماجی اور نفسیاتی تبدیلی اقتصادی ترقی، آبادی پر کنٹرول اور سیاسی اقتصادی نظام کی تبدیلی کی بات کرتی ہے۔

جدیدیت کے اس عمل نے ریاستی ڈھانچے کو بھی تبدیل کر دیا۔ قانون، آئین اور پھر آئین

سازی کے عمل کے ذریعے انسانی فلاح اور سماجی تحفظ کے امور زیرِ غور آئے۔شہری طرزِ رہائش اور صنعت کاری نے انسانی معاشرے کے اندر جدیدیت کو پروان چڑھایا۔جدیدیت کے اس تصور نے ترقی کے روایتی تصور کو تبدیل کر کے اس کو ایک وسیع معنی دے دیے ہیں۔اب ترقی صرف اقتصادی نمو(growth) تک محدود نہیں رہی بلکہ اس کا دائرہ کار وسیع سماجی ترقی تک وسیع ہو چکا ہے۔اور اس کے لیے تعلیم ،صحت اور دیگر چیزیں بنیادی اہمیت حاصل کر چکی ہیں اور ریاست کے فرائض میں شامل ہو چکی ہیں۔

فلورا اور البرا کے مطابق فلاحی ریاست کے تصور کے ارتقائی عمل کا تین مختلف زاویوں سے جائزہ لیا جا سکتا ہے۔

ا۔انفرادی اور خاندانی سطح پر آمدنی حاصل کرنے کے باوجود پیدا ہونے والے مسائل اور ان کو حل کرنے میں ریاست کا کردار۔

۲۔سماجی حقوق کا سیاسی حقوق کی جدوجہد کے نتیجے میں مزید مستحکم ہونا۔

۳۔کاروبار،منڈیوں اور نرخوں پر ریاستی نوکر شاہی کا بڑھتا ہوا کنٹرول

اسی طرح یورپ اور دیگر ترقی یافتہ ممالک میں سماجی تحفظ کے لیے کی جانے والی ضروری،کا قانون سازی کے عمل پس پشت بھی کئی عوامل کارفرما تھے مثلاً (ا) سماجی و اقتصادی کا عمل جس میں صنعتی ترقی اور شہر کاری(urbanisation) نے بڑا بنیادی کردار ادا کیا۔(۲) محنت کش طبقات کی سیاسی حرکت پذیری(mobilization)۔محنت کش جماعتوں کا ابھرنا اور ان کو ڈالے جانے والے ووٹوں کی بڑھتی ہوئی تعداد(۳) بادشاہتوں اور مطلق العنانیت کا خاتمہ اور عوامی جمہوریتوں کا آغاز۔

۴۔فلاحی ریاست سیاسی اور سماجی طبقاتی جدوجہد کا نتیجہ

ہیبر اور اسٹیفن کی دلیل ہے کہ ۱۸۸۰ء کے بعد ریاست کی فلاحی میں سیاسی تنظیموں اور اجریوں کی منظّم سیاسی جدوجہد نے بڑا کلیدی کردار ادا کیا ہے۔ان دونوں کرداروں کی وجہ سے کم آمدنی والے افراد کے لیے ریاست کو فلاحی اقدامات اٹھانے پڑے۔ان کا خیال ہے کہ اس سلسلے میں تین عوامل کا ذکر کرنا نہایت ضروری ہے(ا) طبقاتی طاقت(۲) ریاست کا ڈھانچہ (strucure) اور ریاست، سماج کے تعلقات (۳) بین الاقوامی اقتصادیات کے ساتھ

گھمبیر (complex) تعلقات اور ریاستوں کا نظام۔

ان تینوں عوامل کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ تینوں عوامل بڑی ہی اہمیت کے حامل ہیں۔ کسی بھی ریاست میں طاقت کا محور سماجی طبقہ اس ریاست کا کردار متعین کرتا ہے۔ اگر ریاست کے چلائے جانے والے نظام میں عام لوگوں کا حصہ نہیں ہے تو پھر پالیسیاں ان کے حق میں نہیں بنیں گی لیکن اگر اس میں عام لوگوں کی شرکت ہے تو پھر یقیناً ریاست فلاحی ہوگی۔ اس کی مثال یورپ میں اور خصوصاً شمالی یورپ کے اسکینڈرے نیوین ممالک (سویڈن، ناروے، ڈنمارک اور فن لینڈ) کی دی جاسکتی ہے جہاں پھرہ عام شہریوں کو ریاستی امور میں مکمل نمائندگی حاصل ہے اور ان ممالک نے ایک مثالی فلاحی ریاست کا نمونہ دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔ اسی طرح جہاں سوشل ڈیموکریٹ جماعتیں مستحکم ہیں وہاں فلاحی ریاستوں کے کامیاب تجربات دیکھے گئے ہیں۔ ریاست کا ڈھانچہ اس وقت تک عوام کے حق میں منتقل نہیں ہوگا جب تک استحصالی طبقات ریاست اور سیاست پر قابض رہیں گے اور اس کے بدلنے کے لیے ضروری ہوگا کہ محنت کش اپنے آپ کو منظم کر کے اپنے لیے ریاست کے انتظامی امور اور سیاست میں اپنے لئے کردار حاصل کریں۔ عالمگیریت کے بعد بین الاقوامی اقتصادیات نے ریاست کی خودمختاری پر کاری ضرب لگائی ہے اور ریاستوں کو بین الاقوامی اداروں کے دباؤ میں کچھ فلاحی اقدامات اٹھانا پڑ رہے ہیں لیکن یہ اب بھی بڑی حد تک الجھا ہوا ہے۔

فلاحی ریاست نے پیداواری عمل کے سماجی نظام کے باعث اپنی شکل اختیار کی:

کاونڈے کا خیال ہے کہ ترقی یافتہ سرمایہ دارانہ ممالک میں ان فلاحی پروگراموں کو صرف ان کا طرہ امتیاز نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ کم از کم سولہویں صدی سے یہ اقدامات کسی نہ کسی صورت میں جاری چلے آ رہے ہیں۔ اور ان کے باعث معاشرے کے محکوم (vulnerable) اور محنت کشوں کو کچھ نہ کچھ فائدہ پہنچتا رہا ہے۔ فلاحی پروگرام صنعتی سرمایہ داری کے ترقی پانے کے نتیجے میں آگے بڑھتے چلے گئے ہیں۔ کسی بھی فلاحی ریاست کے طرز (nature) اور قسم (form) کا تعین اس ریاست کے پیداواری ڈھانچے کے سماجی نظام سے متعین ہوگا۔ اور اس فلاحی نظم میں اس وقت بتدریج بہتری آتی چلی جائے گی جب محنت کش طبقہ ریاستی ڈھانچہ پر اپنی گرفت مستحکم کرتا چلا جائے گا۔ محنت کشوں کی تنظیم کاری مضبوط ہونے کا ہرگز مقصد یہ نہیں ہے کہ وہ انفرادی جائیداد اور صنعت کاری کے خلاف ہوں گے لیکن ان کا بڑھتا ہوا شعور اپنے جائز حقوق کے لیے ان میں

جدوجہد کے عمل کو تیز کرے گا۔اس کا دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ ریاست سرمایہ دارانہ نظام مکمل با اختیار نہیں رہتی بلکہ اس کا معاشرے کے مختلف طبقات کے درمیان صلح کاری(mediation) کے عمل میں ایک مہرہ بن کر رہ جاتی ہے۔سرمایہ دار ریاست ایک محدود سیاسی کردار رکھتے ہوئے معاشرے کے مختلف طبقات کے درمیان توازن برقرار رکھنے کی کاوش کرتی رہتی ہے۔کیونکہ ان طبقات کے درمیان کسی بھی قسم کا تصادم معاشرے میں افراتفری کو جنم دیتا ہے اور وہاں پیداواری عمل متاثر ہوکر اقتصادی ترقی کو روک دیتا ہے۔اس لیے ریاست کسی بھی صورت میں اپنی اقتصادی آمدنی کے عمل کو روکنے کو ترجیح نہیں دیتی۔مارکس کے ریاست کے بارے میں کلاسیکی نظریے کے مطابق ریاست صرف بالادست طبقات کے سیاسی اور اقتصادی مفادات کے نگران کے طور پر سامنے آتی ہے۔لیکن نئے حالات میں ریاست صرف یہ کردار ادا نہیں کر سکتی کیونکہ اس کے باعث معاشرے میں مختلف طبقات میں تصادم پیدا ہونے کے امکانات پیدا ہوتے ہیں۔اس لیے ریاست فلاحی اقدامات کی صورت میں پیداواری عمل کے سماجی ڈھانچے پر اثر انداز ہوتی ہے اور معاشرے کے نچلے طبقات کی ضرویات پورا کر کے افراتفری اور تصادم کے عمل کو روک دیتی ہے۔

فلاحی ریاست کا ارتقاء:

جدید جرمنی کے بانی اور چانسلر بسمارک کا فلاحی ریاست کے ارتقاء میں بڑا اکلیدی کردار رہا ہے۔یورپ میں مارکس ، اینگلز اور دیگر مفکرین کی تحریروں کے نتیجے میں سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف نفرت بڑھتی چلی جارہی تھی اور محنت کشوں میں اپنے حقوق کے لیے بڑھتی بیداری اور سوشلزم کی مقبولیت نے سرمایہ دارانہ نظام کو خوف میں مبتلا کر دیا اور یہ خدشہ پیدا ہو چلا کہ کہیں کوئی خونی انقلاب جنم نہ لے لے۔لیکن اس خطرے میں سب سے زیادہ پریشانی جرمنی کو لاحق تھی۔اس کی کئی وجوہات تھیں اول تو مارکس اور اینگلز خود جرمن تھے اور ان کی تحریریں بھی جرمن زبان میں تھیں اس لیے محنت کشوں تک ان کی رسائی نسبتاً زیادہ تھی اور اب تک ان کا دیگر یورپی زبانوں میں ترجمہ عام نہیں ہوا تھا جبکہ دوسری وجہ جرمنی کا دیگر یورپی ممالک کے مقابلے میں صنعتی عمل میں تیز رفتار ترقی تھی۔مارٹن لوتھر کی طرف سے مسیحیت کی طرف سے تمام پابندیوں کے خاتمے کے بعد اس علاقے میں سرمایہ دارانہ نظام نے بڑی تیزی سے ترقی کر لی تھی۔

بسمارک اور جرمن حکمران طبقے کو اس بات کا احساس ہو چلا تھا کہ اب محنت کشوں کو کچھ نہ

کچھ رعایتیں دے کر ہی سرمایہ دارانہ نظام کو بچایا جا سکتا ہے۔ ورنہ اس جاری استحصالی نظام کے باعث محنت کش انقلاب لا سکتے ہیں۔ اس ضرورت کے تحت سرمایہ داروں اور بینکاروں پر ٹیکس عائد کیے گئے اور اس سے حاصل ہونے والی ٹیکس کی رقم سے ریاست نے فلاحی ریاست کا روپ دھارنا شروع کیا۔ محنت کشوں کے لیے علاج معالجے، تعلیم اور سماجی تحفظ کے نظریات نے مقبولیت حاصل کرنا شروع کر لی۔ بسمارک جو کہ خود سوشلزم کا سخت مخالف اور ناقد تھا لیکن سوشلزم کے خوف سے خائف ہو کر اس نے سوشلزم کے ایجنڈے کو فلاحی ریاست کے ذریعے نافذ کرنے کا سلسلہ شروع کیا۔

دیگر کئی ممالک میں بھی ریاستوں نے غریب افراد کی فلاح کے لیے کئی اقدامات متعارف کرنا شروع کر دیے۔ جاپان نے ۱۸۷۲ء میں تعلیم کو مفت کر دیا جبکہ امریکہ میں ۱۹۱۸ء میں یہ قدم اٹھایا گیا۔ اسی طرح امریکہ میں ۱۸۶۶ء میں حادثات میں ہلاک اور زخمی ہونے والے کے لیے بیمہ (انشورنس) کو متعارف کرایا گیا۔ ۱۸۴۰ء میں فرانس میں محنت کش ماؤں کے لیے Day Care Centre قائم کیا تاکہ محنت کش مائیں چھٹی کرنے کے بجائے بچوں کو ان مراکز میں چھوڑ کر پوری توجہ سے اپنے کام پر توجہ مرکوز کر سکیں۔ اس میں ذہنی طور پر معذور افراد کے لیے ہسپتال اور مراکز قائم کیے گئے اور ۱۸۶۳ء میں ذہنی طور پر معذور افراد کی دیکھ بھال اور مینٹل ہیلتھ کیئر ایسوسی ایشن کا قیام عمل میں لایا گیا۔

دوسری جنگِ عظیم کے بعد برطانیہ میں بھی بڑے پیمانے پر فلاحی کام شروع کیے گئے اور اس کی وجہ سوویت یونین کی طرف فلاحی سوشلسٹ ریاست کا خوف تھا۔ ۱۹۴۸ء میں برطانیہ کی تاریخ میں ایک اہم سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس برس برطانیہ کی جمہوریت نے سماجی جمہوریت (Social Democracy) کی طرف سفر شروع کیا اور سماجی جمہوریت نے عوامی فلاح کی طرف زیادہ دھیان دینا شروع کیا۔

برطانیہ ہندوستان میں اپنے نوآبادیاتی دور میں جہاں ایک طرف جاگیردارانہ نظام کو مستقل شکل دی وہیں انگریز سرکار نے کئی عوامی فلاح کے اقدامات بھی شروع کیے۔ مثلاً سرکاری سطح پر تعلیمی اداروں کا قیام عمل میں لایا گیا اسی طرح طبی سہولیات کو فراہم کرنے کے لیے سرکاری شفاخانے قائم کیے گئے۔ تمام اضلاع میں سول ہسپتال کا قیام عمل میں لایا گیا۔

اقوام متحدہ اورفلاحی ریاست کا مستحکم ہونا۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد لیگ آف نیشن (League of Nations) کی جگہ اقوام متحدہ نے لے لی۔ اقوام متحدہ نے ابتدائی طور پر تو اپنے لیے سیاسی کردار متعین کیا لیکن جلد ہی دیگر کئی ادارے بھی قائم ہونا شروع ہو گئے جنہوں نے فلاحی کاموں کی طرف دھیان دیا۔ ان اداروں میں یونیسیف کا ادارہ ہے۔ اس ادارے نے صحت اور تعلیم کی اہمیت اور افادیت کی طرف تمام دنیا کی توجہ مبذول کرائی۔ بیماریوں کے خلاف سائنسی بنیادوں پر تحقیق کی گئی اور غریب ممالک کو وبائی امراض سے بچانے کے لیے ادویات فراہم کیں۔ کئی بیماریوں سے بچاؤں کے لیے ٹیکے لگانے کا عمل شروع کیا گیا۔ اسی طرح UNDP کے ادارے نے بھی سماجی ترقی کے عمل کو آگے بڑھانے میں بھرپور کردار ادا کیا۔

اقوام متحدہ کے زیر نگرانی قائم ہونے والے ایک اور ادارے عالمی ادارۂ محنت (ILO) نے محنت کشوں کے استحصال کے خاتمے اور ان کی فلاح کے لیے کئی اقدامات متعارف کرائے۔ ILO نے حکومتوں پر دباؤ ڈالا کہ وہ اپنے ممالک میں محنت کشوں کے استحصال کو روکنے اور ان کی فلاح کے لیے اقدامات متعارف کرائیں۔ محنت کشوں اور ان کے خاندانوں کے لیے بنیادی سہولیات فراہم کرنے کی یقین دہانی کرائی جائے۔ ریاستوں سے کہا گیا کہ وہ محنت کشوں کے لیے لیبر کالونیاں قائم کریں فیکٹریوں کے ماحول کو بہتر بنایا جائے تاکہ محنت کشوں کی صحت برقرار رکھی جاسکے۔ بیماری کی صورت میں علاج معالجہ یقینی بنایا جائے۔ محنت کشوں کے بچوں کو مفت تعلیم فراہم کی جائے۔ کسی حادثے کی صورت میں ان کو معاوضہ دیا جائے اور ریٹائرمنٹ کے بعد انہیں پنشن اور عمر رسیدگی کا الاؤنس (old age benefits) فراہم کیا جائے۔ بے روزگاری کی صورت میں گزارا الاؤنس دیا جائے۔ حاملہ ہونے والی محنت کش خواتین کو تنخواہ کے ساتھ چھٹیاں دی جائیں۔ ILO اپنے ان اصولوں پر عمل درآمد کرانے کے لیے مختلف، حیلے اور طریقے استعمال کرتی ہے۔ اور خلاف ورزی کرنے والے ممالک کے خلاف اقدامات کی سفارش کرتی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ترقی یافتہ ممالک میں تو ان اصولوں پر بڑی حد تک عملدرآمد ہو رہا ہے لیکن بد قسمتی سے غریب ممالک اس معاملے میں اب تک بہت پیچھے ہیں اور ان ممالک کی ریاستیں اپنے عوام کے لیے کوئی خاطر خواہ اقدامات متعارف نہیں کرا سکیں۔

ILO تمام ریاستوں کو مجبور کرتا ہے کہ وہ اس بات کو یقینی بنائیں کہ محنت کش کو اس کی محنت کا پورا معاوضہ ادا کیا جائے اور محنت کش کا کم از کم معاوضہ ادا کیا جائے لیکن بدقسمتی سے غریب اور کم ترقی یافتہ ممالک میں اس کی پاسداری بالکل نہیں کی جاتی۔ اسی طرح I L O جبری مشقت (bonded labour) کا بھی سخت مخالف ہے۔لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ یہ روایت اب بھی غریب ممالک میں عام ہے۔گزشتہ برس یورپین یونین نے پاکستان کو +GSP کا درجہ دے دیا جس کے تحت پاکستان ترجیح بنیادوں پر یورپ کے تمام ممبر ملکوں کو ترجیح بنیادوں پر اپنی برآمدات کر سکتا ہے لیکن اس سہولت کو ۲۷ شرائط کے ساتھ منسلک کر دیا گیا ہے جس میں دیگر شرائط کے ساتھ ساتھ محنت کشوں کے حالات بہتر کرنا اور ان کو بہتر معاوضہ اور سہولیات فراہم کرنا شامل ہے۔

پاکستان اور فلاحی ریاست کا خواب:

تحریک پاکستان کے دوران محمد علی جناح نے بیشتر اوقات اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ پاکستان ایک فلاحی ریاست ہوگی۔لیکن بدقسمتی ہے یہ بات کہی جائے گی کہ یہ ملک فلاحی ریاست بنے کے بجائے ایک سیکیورٹی ریاست بن گئی جہاں عوام کی فلاح کا ہدف پس پشت چلا گیا اور نظریاتی اور سرحدوں کے تحفظ کے نام پر بجٹ کی ایک کثیر رقم کو تعلیم صحت کے بجائے اسلحے کی دوڑ پر خرچ کرنا شروع کیا گیا۔جس کے نتیجے میں عوامی فلاح کی کوئی اہمیت نہ رہی۔

پاکستان اپنے قیام سے ہی اقوام متحدہ کا رکن بن گیا۔اس لیے اسے اقوام متحدہ اور اس کے ذیلی اداروں کی طرف سے عائد کی گئی پابندیوں کے باعث کئی فلاحی اقدامات اٹھانے پڑے لیکن یہ تمام اقدامات بھی نیم دلی سے کیے گئے اور اس میں رضامندی سے زیادہ دباؤ کا عنصر شامل تھا۔ پاکستان میں ۱۹۷۳ء میں متعارف کرائے گئے آئین میں کئی شقیں اس بات کی یقین دہانی فراہم کرتی ہیں کہ پاکستانی حکومت اپنے شہریوں کی فلاح و بہبود کے عمل کو یقینی بنائے گی۔لیکن ان تمام آئینی تحفظات کی موجودگی کے باوجود انسانی فلاح کے لیے کوئی خاطرخواہ اقدامات اٹھائے نہیں جا سکے اور آج بھی یہاں استحصالی عمل پورے زور و شور سے جاری ہے۔شق یا آرٹیکل ۹ اس بات کو یقینی بناتا ہے کہ ریاست اپنے شہریوں کے جان و مال کے تحفظ کو یقینی بنائے گا۔لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ اس ملک میں بے گناہ شہریوں کا قتل عام بے دردی سے جاری ہے اور ریاست اس سلسلے میں اپنا کردار نبھانے میں مکمل طور پر ناکام ہو چکی ہے۔ایک طرف لوگ مذہب،عقیدے،لسانیت کے

نام پر قتل کیے جا رہے ہیں تو دوسری طرف دہشت گردوں نے گزشتہ ایک دہائی میں ۶۰ ہزار سے زائد بے گناہ شہریوں کو بے گناہ قتل کر دیا ہے۔ آج سے دو سال قبل ستمبر ۲۰۱۲ء میں کراچی کی ایک فیکٹری میں لگنے والی آگ کے نتیجے میں تقریباً ۳۰۰ محنت کش زندہ جل کر راکھ ہو گئے اور بڑی بدقسمتی کی بات ہے کہ ان مالکان اور سرمایہ داروں کے خلاف کوئی کارروائی نہ ہوئی جو کہ اس بھیانک حادثے کے ذمہ دار تھے۔ دو برس گزر جانے کے باوجود محنت کشوں کے لواحقین اب تک معاوضے کے لیے در بدر پھر رہے ہیں۔

پاکستان کے دستور کا آرٹیکل ۱۱ اس بات پر پابندی عائد کرتا ہے کہ اس ملک کے کسی شہری کو غلام نہیں بنایا جا سکتا اور کسی سے بھی جبری مشقت نہیں لی جا سکتی لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ آئین کے آرٹیکل ۱۱ کی سرِ عام دھجیاں بکھیری جاتی ہیں اور ذمہ داروں کے خلاف کوئی کاروائی عمل میں نہیں لائی جاتی۔ کپاس چننے کے مزدوروں سے لے کر اینٹیں بنانے کے بھٹوں کام کرنے والے بیشتر مزدور اس وقت جبری مشقت پر مجبور ہیں۔ یہ غلاموں سے بھی بدتر زندگی گزارنے پر مجبور ہیں۔ دو ماہ قبل کوٹ رادھا کشن میں اینٹوں کے بھٹے پر کام کرنے والے غریب مسکین جوڑے کو زندہ آگ میں جھونک دیا گیا لیکن ان کی موت کے ذمہ داروں کو اب تک سزا نہیں ہوئی جبکہ ان کا مقدمہ دہشت گردی کی عدالت میں درج گیا اور ان دفعات کے تحت اس کا فیصلہ سات یوم میں کیا جانا تھا۔

آئین کا آرٹیکل ۱۴ اس بات کا ذکر کرتا ہے کہ ملک میں تمام شہریوں کی عزت نفس (dignity) کو یقیناً بنایا جائے گا۔ لیکن جس ملک کی نصف سے زیادہ آبادی جو غربت کی لکیر سے نیچے رہنے پر مجبور ہو اور دو وقت کی روٹی حاصل نہ کر سکے تو وہاں تقریم آدمیت کی بات کرنا کسی مذاق سے زیادہ نہیں۔ لوگ غربت کے ہاتھوں مجبور ہو کر اپنے گردے اور بچوں کو فروخت کرنے پر مجبور ہوں تو ایسے معاشرے میں انسانی احترام کی کیا بات کی جا سکتی ہے۔

اسی طرح آٹھویں ترمیم کے نتیجے میں آئین میں آرٹیکل اے ۲۵ کا اضافہ کیا گیا ہے جس کے تحت میٹرک تک تعلیم لازمی اور مفت کر دی گئی ہے اور اس کی خلاف ورزی پر سزا کا بھی تعین کر دیا گیا ہے لیکن کئی برس گزر جانے کے بعد اس شق پر عمل درآمد کے لیے کوئی عملی اقدامات نہیں اٹھائے گئے اور پاکستان دنیا کے ان گنے چنے ممالک میں شامل ہے جہاں شرح خواندگی بہت زیادہ ہے۔ آئین کا آرٹیکل ۳۴ ملک میں خواتین کے حقوق کی یقین دہانی اور ان کے معاشرے

میں برابری کی سطح پر شمولیت (participation) کی بات کرتا ہے۔لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ آئین کی اس شق پر کسی قسم کی عملداری ہوتی نظر نہیں آتی ۔ مذہب، قبائلی اور جاگیردارانہ رسوم و رواج کے نام پر اس ملک میں خواتین کے ساتھ جیسی بدترین ناانصافی اور سماجی ناانصافی کا سلوک رواں رکھا گیا ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں۔معصوم بچیوں کو قبائلی اور خاندانی جھگڑوں کے باعث کم عمری میں زبردستی 'ونی' کرنے یا ان کے بدلے میں شاداں کر دینا ایک عام سی بات ہے۔عورت کو سیاہ کاری یا غیرت کے نام پر قتل کر دینا بھی اس ملک میں کوئی معیوب بات نہیں۔ ریاستی ادارے ایسے مواقعوں پر مظلوم عورتوں کی مدد کرنے کے بجائے اس ظالمانہ نظام کے مددگار بن جاتے ہیں۔ بلوچستان کے ضلع نصیر آباد میں سات لڑکیوں کا چند برس قبل زندہ دفن کیے جانے کے ذمہ داران کو کوئی سزا نہ دی جا سکی بلکہ ملک کے ایوانِ بالا یعنی سینیٹ میں قبائلی سرداروں نے اس واقعے کو قبائلی روایات کا نام دے کر اس کا بھرپور دفاع کیا۔اسی طرح مختاراں مائی کے ساتھ اجتماعی زیادتی کا ہونے والا بہیمانہ واقعہ پاکستانی معاشرے کے منہ پر ایک کھلا طمانچہ ہے۔کئی برسوں کی جدوجہد کے باوجود اس مظلوم کو انصاف فراہم نہ کیا جا سکا۔

پاکستانی آئین کا آرٹیکل ۳۶ ملک کی مذہبی اقلیتوں کو مکمل تحفظ کی ضمانت فراہم کرتا ہے۔ اس یقین کے باوجود اس ملک میں مذہبی اقلیتوں کے ساتھ جس قسم کا امتیازی سلوک رکھا گیا ہے اس سے پوری دنیا بخوبی آگاہ ہے۔ بسا اوقات ذاتی اور انفرادی جھگڑوں کی بنیاد پر جھوٹے الزامات عائد کر کے مذہبی اقلیتوں سے تعلق رکھنے والے افراد اور گروہ کو نشانہ بنایا جاتا ہے۔گوجرہ میں مسیح برادری سے تعلق رکھنے والی پوری کالونی جلادی گئی۔ پنجاب کے بعد اب ملک کے دیگر صوبوں میں بھی مذہبی اقلیتوں کے خلاف نفرت اور تشدد کا عنصر کھل کر سامنے آ رہا ہے۔خیبر پختونخواہ میں صدیوں سے رہائش پذیر سکھوں کے قتل اور اغوا کے واقعات بڑھتے چلے جا رہے ہیں۔ جبکہ سندھ میں جہاں ہندوؤں کے ساتھ نسبتاً بہتر سلوک روا رکھا جاتا تھا لیکن بدقسمتی سے گزشتہ چند برسوں میں یہاں بھی مذہبی انتہا پسندی نے سندھی ہندوؤں کا جینا اجیرن کر دیا ہے۔ ہندو بچیوں کا زبردستی اغوا اور پھر ان کی تبدیلی مذہب کے بعد زبردستی شادی ایک بھیانک حقیقت بن گیا ہے۔ پنجاب میں خصوصاً احمدی برادری سے تعلق رکھنے والے افراد کے ساتھ بڑا ناروا سلوک جاری ہے۔اسی طرح فرقہ بندی کی بنیاد پر بھی ہزارہ، ذکری اور دیگر فرقوں سے تعلق رکھنے

والے مسلمان بھی عدم تحفظ کا شکار ہے جب کہ آرٹیکل ۹ ملک کے تمام شہریوں کی بلاتفریق جان و مال کے تحفظ کی ضمانت دیتا ہے۔

آئین کا آرٹیکل ۳۷ معاشرے میں سماجی انصاف کے فروغ اور سماجی برائیوں (evils) کے خاتمے کا ذکر کرتا ہے۔اس آرٹیکل کی ملک میں جس طرح دھجیاں بکھیری جارہی ہیں وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ہے۔سماجی انصاف ایک بڑا وسیع عمل ہے۔لیکن اس ملک میں ہمیں کسی قسم کی مساوات نظر نہیں آتی۔چار دھائیاں گزر جانے کے بعد آئین کے اس آرٹیکل پر عمل درآمد کی طرف کوئی عملی قدم نہیں اٹھایا گیا۔سماجی ناہمواریاں اور معاشرتی تفریق اس صورت حال کو مزید بھیانک بناتی چلی جارہی ہے۔اس بات کی بڑی شدید ضرورت ہے کہ معاشرے میں ان آرٹیکلز پر عمل درآمد کے لیے عوامی دباؤ بڑھایا جائے۔

آئین کا آرٹیکل ۳۸ لوگوں کی سماجی اور اقتصادی فلاح کو فروغ دینے کی بات کرتا ہے۔ لیکن صورت حال اس کے بالکل متضاد نظر آتی ہے۔ملک کی نصف سے زیادہ آبادی غربت کی لکیر سے نیچے رہنے پر مجبور ہے۔آدھی سے زیادہ آبادی کو رہائش کی سہولت حاصل نہیں۔اور شہروں کی بڑی آبادی کچی بستیوں میں رہنے پر مجبور ہیں۔ جہاں وہ جانوروں سے بھی بدتر زنگی گزارنے پر مجبور ہیں۔نہ تو انہیں وہاں پینے کا صاف پانی میسر ہے اور نہ ہی نکاسی آب کا کوئی باقاعدہ انتظام ہے۔اور وہ ساری عمر خوف اور بے یقینی کی صورت حال کا سامنا کرتے رہتے ہیں۔ ڈاکٹر اختر حمید خان، عارف حسن اور تسنیم صدیقی جیسے لوگوں نے بڑی جدوجہد کر کے معاشرے کے ان مجبور لوگوں کو باعزت رہائش فراہم کرنے کا کام شروع کر رکھا ہے۔لیکن یہ کام تو ایک فلاحی ریاست کی بنیادی ذمہ داری ہے نہ کہ چند افراد کی۔ یہاں آئین پاکستان کی صرف چند شقوں کا ایک طائرانہ جائزہ لیا گیا ہے تاکہ ان کے ذکر سے یہ صرف یہ اندازہ لگایا جاسکے کہ ہم نے کاغذی طور پر تو بہت سے وعدے وعید اپنے لوگوں سے کر رکھے ہیں لیکن انہیں عملی طور پر اپنانے کے لیے کوئی اقدامات نہیں کیے۔ پاکستان میں ۲۰۱۴ء میں ۲۹۷ پولیو کے کیسز کی نہ صرف سب سے بڑی تعداد اس ملک میں سامنے آئی بلکہ پوری دنیا کے ۸۷ فیصد کیسز پاکستان میں رونما ہوئے جبکہ صرف ۱۳ فیصد کیسز پوری دنیا میں سامنے آئے۔ یہ صورت حال بڑی ہی تکلیف دہ ہے اور اس کے باعث پاکستان کا پوری دنیا میں مذاق بن کر رہ گا ہے۔

ایک فلاحی ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے ملک میں پائی جانے والی سماجی تفریق اور اونچ نیچ کا نہ صرف خاتمہ کرے بلکہ سماجی انصاف کی فراہمی کو یقینی بنائے۔ بغیر کسی تفریق کے تمام شہریوں کو ترقی کے لیے یکساں مواقع فراہم کرے اور ملکی وسائل کو غیر ضروری مد میں خرچ کرنے کے بجائے انہیں پیداواری مد میں خرچ کر کے ملک میں سماجی ترقی کے عمل کو آگے بڑھایا جا سکے جو کہ ایک فلاحی ریاست کی بنیادی ذمہ داری ہے۔

حوالہ جات

Asa Briggs, The Welfare State in Historical Perspective.

C.Offe, Contradictions of the welfare State, London, Hutchinson, 1984.

Clark Kerr, Industrialization and Industrial Man, Technology and Culture, Vol. 3 (3) (summer, 1962), pp. 346- 348.

James O'Connor, The Fiscal Crisis of the State- Transaction Publishers, 1979.

Jill Quadango, Theories of Welfare State, Annual Review of Sociology, Vol 13(1987), PP. 109 - 128.

Jill S. Quadango, The Transformation of Old Age Security: Class and Politics in the American Welfare State, 1988, University of Chicago Press, Chicago.

Peter Flora and Jens Alber, Modernization, Democratization, and the development of Welfare State in Western Europe, New Brunswick, NJ London: Transaction Books, p-37-80.

Walter Korpi, Power, Politics and State Eutonomy in the development, American Sociological Review, Vol. 63, 1989, pp-309 - 328.

میڈیا اور ریاست

ڈاکٹر توصیف احمد خان

انسانوں کے درمیان ابلاغ سے معاشرے میں تبدیلی کا عمل شروع ہوا۔ انسانی زندگی کے ابتدائی زمانے میں انسان نے پہلے اشاروں اور پھر اشکال کے ذریعے خیالات منتقل کیے، پھر الفاظ کی ایجاد کے ساتھ اپنی مخصوص زبان میں خیالات منتقل کرنے لگا، انسانی معاشرے کے ارتقاء سے متعلق ملنے والے مواد کے تجزیے سے ظاہر ہوتا ہے کہ آریائی باشندوں (Aryans) نے ابتدائی دور میں زبانی ابلاغ (Oral Communication) کے ذریعے خیالات کا تبادلہ کرتے تھے۔ عموماً طربیہ انداز میں خیالات بیان کیے جاتے تھے۔ کہانیاں بیان کرنے والے گلوکار گا کر جنگوں میں ہونے والے بہادری کے واقعات بیان کرتے تھے۔ یونانیوں اور رومنز نے نقش و نگار اور تصاویر کے ذریعے خیالات منتقل کرنے کا طریقہ سیکھ لیا تھا۔ قدیم یونانیوں اور رومن ایمپائرز کے باشندوں نے سب سے پہلے تحریر کا فن سیکھا، کتابوں میں لکھا ہے کہ امراء لکھنے اور پڑھنے کا ہنر جانتے تھے۔ ہاتھ سے لکھی ہوئی کتابیں صرف طاقت ور اور امراء کے گھروں میں دستیاب ہوتی تھیں۔ لوگوں کی اکثریت ناخواندہ تھی اور ان غریب لوگوں کا انحصار زبانی ابلاغ پر تھا۔ مغربی یورپ اور برطانیہ میں تاریک ادوار (Dark Ages) اور وسطی ادوار (Middle Ages) میں ایک ہزار سال تک عقیدے کے پروپیگنڈے کے لیے تحریری مواد تیار کیا جاتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ مغربی دنیا میں پہلا اخبار Actadiurna B.C 59 میں شائع ہوا تھا۔ روم میں حکومت کے احکامات مخطوطوں پر محفوظ کر کے ریاست میں تقسیم کیے جاتے تھے۔ رومن ایمپائرز کے خاتمے تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ 1450ء میں جرمنی کے باشندے جان گٹنبرگ نے منتقل ہونے والا ٹائپ ایجاد

کیا۔(1)یوں سماجی تبدیلی کا عمل تیز ہوا۔جب ذرائع پیداوار کی تبدیلی سے معاشروں میں تبدیلی آئی تو پیغام کی نوعیت تبدیل ہونے لگی۔قدیم زمانے میں ضروریات اور ذاتی خیالات سے متعلق پیغامات ایک دوسرے کو منتقل ہوتے تھے مگر زراعت کے آغاز کے ساتھ خاندان قبائل اور پھر ریاست میں تبدیل ہوئے تو پیغام کی نوعیت تبدیل ہونے لگی۔ریاست نے اپنے احکامات رعایا تک پہنچانے کے لیے حکم کی صورت میں پیغام کو لوگوں تک پہنچانا شروع کردیا۔اس دور میں بادشاہ کے احکامات ڈھول پیٹ کر یا نقارے بجا کر لوگوں کو منتقل کیے جاتے تھے۔ان پیغامات کی اطاعت لازمی تھی۔ جو شخص یا گروہ بادشاہ کے پیغامات پر عملدرآمد نہیں کرتا تھا وہ باغی کہلاتا تھا۔قدیم معاشرے میں ریاست زبانی احکامات جاری کرتی تھی۔(2)پھر جب پتھروں اور کھالوں پر تحریر لکھنے کا رواج ہوا تو ریاست تحریری طور پر احکامات دیتی تھی۔اہرامِ مصر کی کھدائی کے دوران پتھروں کے نشانات ملے ہیں،ان میں سے جو تحریریں پڑھی جا چکی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ یہ پیغامات ریاستی احکامات پر مشتمل ہوتے تھے۔یوں کتاب کی ایجاد کے ساتھ ریاست نے پیغام کو کنٹرول کرنا شروع کردیا۔مطلق العنان ریاستوں کے ارتقاء کے ساتھ پیغام پیش کرنے والے ریاستی احکامات پر عملدرآمد پر مجبور ہوتے۔فلسفیوں اور شاعروں کو اس بات کا پابند کیا جانے لگا کہ وہ صرف بادشاوں کی مدح سرائی کریں۔یونانی فلسفیوں نے اچھی ریاست کی خصوصیات میں اس نکتہ کو بھی شامل کیا کہ شاعروں کو ریاست کے باہر آباد کیا جائے تاکہ ان کے خیالات سے اچھی ریاست کے نظم و نسق میں خلل پیدا نہ ہوا۔مگر ذرائع پیداوار کی تبدیلی سے جب معاشروں میں تبدیلی رونما ہوئی تو قبائلی معاشرے سے جاگیردارانہ معاشرے کی طرف سفر شروع ہوا تو اس دوران زبانوں کا علم وسیع ہوا۔(3)لوگوں نے جانوروں کی کھالوں اور درختوں کی چھالوں پر لکھنا شروع کیا۔پھر چینیوں نے کاغذ ایجاد کیا۔پھر جرمنی میں پہلا اخبار شائع ہوا۔اب تمام اخبارات مطلق العنان ریاستوں کے لیے چیلنج بننے لگے۔ان ریاستوں کے نظام میں ایک بنیادی خامی یہ تھی کہ بادشاہ تمام اختیارات کے مالک ہوتے تھے اور اقتدار کی منتقلی کا پرامن قانونی طریقہ کار موجود نہ تھا۔اس بناء پر کسی فرد کی معمولی تنقید یا مروجہ طریقہ کار سے ہٹ کر خیالات کو بغاوت کے زمرے میں شامل کیا جاتا تا۔یوں ان ریاستوں نے صرف ان اخبارات کو اجازت دی جو حکمرانوں کی مدح سرائی کا فریضہ انجام دیتے تھے مگر بھاپ کے انجن کی ایجاد کے ساتھ صنعتی

انقلاب کا آغاز ہوا۔صنعتوں کے لگنے سے لوگ دیہاتوں سے شہروں میں منتقل ہوئے۔ نئے شہر آباد ہوئے اور صنعتوں کے ارتقاء کے ساتھ خواندگی کی شرح بڑھی۔ یوں متوسط طبقہ پیدا ہوا اور عوام نے باقاعدہ تنظیم سازی کا طریقہ سیکھا۔ برطانیہ میں سماجی اور معاشی تبدیلیوں کے نتیجے میں بادشاہ، چرچ اور پارلیمنٹ میں فاصلے بڑھے، یوں دانش وروں کو کتابوں، پوسٹرز، پمفلیٹ اور اخبارات کے ذریعے اپنے خیالات پھیلانے کا موقع ملا۔(4) رعایا کے حقوق کا ذکر ہونے لگا، یوں 5 جون 1215ء میں برطانیہ میں میگنا کارٹا معاہدہ ہوا۔ چرچ کو ریاستی نظام سے علیحدہ ہونا پڑا۔ ریاست کے تین ستونوں انتظامیہ، مقنّنہ اور عدلیہ کے خدوخال واضح ہونے لگے۔ 1789ء میں فرانس میں انقلاب برپا ہوا۔اس بغاوت کو پروان چڑھانے میں اس وقت کے دانش وروں وولٹر وغیرہ نے اہم کردار ادا کیا۔ وولٹر کا یہ قول کہ انسان آزاد پیدا ہوتا ہے پھر اس کو زنجیروں سے باندھ دیا جاتا ہے اخبارات کے ذریعے عوام تک پہنچا۔ یوں انقلاب فرانس نے انسانی حقوق کے لیے ایک نئی تاریخ رقم کی۔ جمہوریت کا ادارہ مضبوط ہوا۔ جدید ریاست کی تشکیل ہوئی۔ (5) انتظامیہ، مقنّنہ اور عدلیہ کے علیحدہ علیحدہ ادارے وجود میں آئے۔ جمہوریت کے ذریعے اقتدار کی پرامن اور قانونی طور پر منتقلی کا طریقہ مضبوط ہوا۔عوام کو اپنے نمائندوں کو منتخب کرنے اور ان کے احتساب کا حق حاصل ہوا۔عوام کے جاننے کے حق کو یقینی بنانے کے لیے ذرائع ابلاغ کی آزادی کا تصور واضح ہوا۔ (6) یوں ریاست کے چوتھے ستون کی اصطلاح نے اہمیت اختیار کر لی۔ اب ریاست اور ذرائع ابلاغ کے تعلقات کا نیا دور شروع ہوا۔ جن ممالک میں جمہوریت مستحکم رہی انہوں نے ذرائع ابلاغ کو آزادی سے اطلاعات کا فریضہ انجام دینے کی آزادی دی اور جن ریاستوں پر فوجی حکمراں، بادشاہ اور سویلین آمر اقتدار میں رہے وہاں ذرائع ابلاغ کو ریاست کے بیانیہ NARRATIVE کو عوام تک پہنچانے کا پابند کیا گیا۔(7) برطانیہ دنیا کی پہلی جمہوریت ہے۔ برطانیہ، امریکہ اور یورپی ممالک میں جمہوریت کو مستحکم کرنے میں ذرائع ابلاغ نے اہم کردار ادا کیا۔ جرمنی میں صنعتی ترقی کے ساتھ سماجی جمہوریت کا تصور آیا، سیاسی جماعتیں قائم ہوئیں اور اخبارات کو بھی آزادی ملی۔ہٹلر اخبارات کی آزادی کی بناء پر اقتدار میں آئے مگر اقتدار میں آنے کے بعد ذرائع ابلاغ کو نازی پارٹی کا ترجمان بنا دیا۔عظیم فلسفی کارل مارکس نے اخبارات کو اپنا ذرائع معاش بنایا۔ ہندوستان کی 1857ء کی جنگِ آزادی کے بارے

میں ان کے خیالات اخبارات کے ذریعے عام ہوئے۔(8) سوویت یونین کے بانی لینن نے اپنے اخبار اسکرا کے ذریعے مزدوروں اور کسانوں میں سوشلسٹ انقلاب کی لہر پیدا کی۔ جب اکتوبر 1917ء میں لینن کی قیادت میں روسی کمیونسٹ پارٹی نے اقتدار پر قبضہ کیا۔ اس نظام میں ذرائع ابلاغ کو کمیونسٹ پارٹی کے فلسفے اور پالیسیوں کو عوام تک پہنچانے کا فریضہ سونپا گیا۔ کمیونسٹ پارٹی نے اخبارات اور زندگی کے ہر شعبے سے متعلق رسائل کی اشاعت پر بھرپور توجہ دی۔ ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن قائم ہوئے، شہروں اور گاؤں میں سنگل میڈیم ریڈیو اور ٹی وی سیٹ کا جال پھیلایا گیا۔ سوویت یونین میں فلمی صنعت نے خاطر خواہ ترقی کی۔ سوویت کمیونسٹ پارٹی نے عوام کی تنقید کو بولٹ بیورو تک پہنچانے کے لیے شہر شہر گاؤں گاؤں کمیونسٹ پارٹی کے سیل قائم کیے مگر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ کمیونسٹ پارٹی کے سیل بے اثر ہوگئے۔ کمیونسٹ پارٹی نے ذرائع ابلاغ کو آزادانہ تنقید کا حق نہیں دیا، یوں بولٹ بیورو کے معزز اراکین عوام میں ہونے والی بے چینی کی کیفیت سے آگاہ نہیں ہونگے۔ یوں سوویت یونین کے بکھرنے میں دیگر عوامل کے ساتھ ذرائع ابلاغ کا محدود کردار بھی ایک اہم عنصر رہا۔(9)

برطانیہ دنیا کی سب سے قدیم جمہوریت ہے۔ دنیا کے قدیم اخبارات برطانیہ سے شائع ہوتے ہیں۔ وہاں شام کے اخبارات کا بھی اپنا کلچر ہے۔ شام کے اخبارات کی سرکولیشن صبح کے اخبارات کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے مگر شام کے اخبارات کے بارے میں یہ تصور ہے کہ وہ رائے عامہ کی تبدیلی میں کوئی بنیادی کردار ادا نہیں کرتے۔ برطانوی ریاست آزادئ صحافت اور اظہارِ رائے کی امین ہے۔ اسی بناء پر ریاستی ادارے ذرائع ابلاغ کی پالیسی پر مداخلت نہیں کرتے مگر قومی سلامتی کے نام پر ذرائع ابلاغ کے پیغام پر اثر انداز ہونے کی روایت موجود ہے۔ برطانیہ میں 1467ء میں ولیم گیٹس نے پرنٹنگ پریس اور منتقل ہونے والا ٹائپ رائج کیا۔ اس زمانے میں برطانیہ اور کئی یورپی ممالک میں رومن کیتھولک چرچ کی بالادستی اور بادشاہ کے Divine Right کا اصول نافذ تھا۔ شروع میں حکومت کو پرنٹنگ پریس کی اہمیت کا اندازہ نہیں ہوا، یوں شائع ہونے والے پمفلیٹ، پوسٹر اور کتابوں کی تعداد بڑھنے لگی۔ کنگ ہینری VIII سے 1534ء نے کئی کتاب یا پمفلیٹ کی اشاعت کے لیے لائسنس کو لازمی کردیا۔ یوں اگلے 300 برسوں تک برطانیہ میں برسرِ اقتدار حکومتوں نے آزادئ صحافت پر قدغن لگانے کے لیے عموماً لائسنس ٹیکس، بغاوت

اور توہین کرنے کے الزامات کو استعمال کیا گیا۔ 1641ء میں Court of star Chamber نے حکومت پر تنقید کرنے والے صحافیوں کو سخت سزائیں دیں۔(10)

1769ء میں ممتاز برطانوی قانون دان Sir Williams Blackstone کا کہنا تھا کہ

The Liberty of the press is indeed essential to the nature of a free state, but this consist in laying no previous restraints upon publications and not in freedom from censure for criminal matter when published. Every free man has an undoubted right to lay what sentiments he pleases before the public, to forbid this is to destroy the freedom of the press but if he publishes what is improper, mischevious or illegal, he must take the consequences of his own temerity.(11)

برطانیہ میں 1889ء میں آفیشل سیکریٹ ایکٹ نافذ ہوا۔اس قانون کے تحت کسی ایسے مواد کی اشاعت کو جرم قرار دیا گیا جس سے براہِ راست یا بلواسطہ طور پر دشمن کو فائدہ ہوسکے۔ برطانیہ میں اخبارات کی اشاعت اور ریڈیو ٹیلی وژن کے ارتقاء کے لیے ڈیکلریشن لینے کی ضرورت نہیں ہے مگر ابلاغِ عامہ کی کمپنیوں کا متعلقہ قوانین کی پابندی ضروری ہے۔ برطانیہ میں پریس کونسل کا ادارہ مضبوط ہے۔ پریس کونسل قارئین کی شکایت پر کارروائی کرتی ہے اور اپنے اراکین کو ہدایت کرتی ہے کہ کسی غلطی کی صورت میں معذرت نامے شائع کریں مگر پریس کونسل غیر سرکاری ادارہ ہے اور یہ رضا کارانہ بنیادوں پر کام کرتا ہے۔(12) اس طرح ہتک عزت کے قوانین بھی انتہائی سخت ہیں۔عدالتیں ان مقدمات کا جلد فیصلہ کرتی ہیں۔ برطانیہ میں حیرت انگیز طور پر ریڈیو سننے والے افراد کی تعداد زیادہ ہے۔ برطانیہ میں حکومت کی گرانٹ سے قائم ہونے والا ادارہ بی بی سی (British Broadcasting Corporation) مکمل طور پر آزاد ادارہ ہے۔ پہلے بی بی سی کی ریڈیو سروس تھی، پھر بی بی سی کی ٹیلی وژن سروس شروع ہوئی۔ برطانوی حکومت بی بی سی کو گرانٹ دیتی رہی ہے، پھر لائسنس کے ذریعے بی بی سی کو خاطر خواہ آمدنی ہوتی ہے۔ بی بی سی کی غیر ملکی زبانوں کی سروس پاکستان، بھارت اور دیگر ایشیائی اور افریقی ممالک میں

مقبول ہو رہی ہے۔مگر اب بی بی سی کی انتظامیہ نے اپنی مرکزیت ختم کر کے مختلف ممالک میں اس کے یونٹ قائم کر دیئے ہیں۔ برطانیہ میں اس وقت 14 روزنامہ (Daily) اور 15 اتوار اخبار (Sunday Papers) کی اشاعت ہوتی ہے جن کی سرکولیشن 14 ملین روزانہ ہے۔ اکثر اخبارات چھوٹ سائز (Tabloids) پر شائع ہوتے ہیں مگر سوشل میڈیا کی ترقی کے بعد ان اخبارات کی اشاعت متاثر ہوئی ہے۔معروف محقق اور سینئر صحافی سعید حسن خان کا کہنا ہے کہ برطانوی حکومت کا بیانیہ Narrative برطانوی اخبارات اور ٹیلی وژن چینلز کے لیے انتہائی اہمیت رکھتا ہے۔ان کا مشاہدہ ہے کہ جب برطانوی حکومت اہم قومی اور بین الاقوامی مسائل پر بریفنگ کرتی ہے تو بیشتر برطانوی اخبارات اور ٹی وی چینلز اس بریفنگ کی بنیاد پر شائع اور نشر ہونے والے مواد کی ترجیحات کا تعین کرتے ہیں مگر کچھ اخبارات جن میں گارڈین نمایاں ہے برطانوی حکومت کے مؤقف کو بہت زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔اس طرح کئی صحافی آزادانہ رائے کا اظہار کرتے ہیں۔ سعید حسن خان کا مزید کہنا ہے کہ کارپوریٹ میڈیا اخبارات کی پالیسی پر اثر انداز ہوتا ہے مگر بعض فیملی نیوز پیپرز اس دباؤ میں نہیں آتے ۔(13)

کوئن میری یونیورسٹی لندن، برطانیہ کے ریسرچ اسکالر سلمان راجہ کا کہنا ہے کہ:

It is, quite a contrast between the East and the West when it comes to the media. Sufficiently unique, is the fact that in the United Kingdom, media is a devout prophet of freedom of speech and the sitting government ensures that it rightly does so, as prescribed in the Article 10 {of the Human Rights Act, 1998, UK}. There is no sense of evident coercion or compulsion be a state authority or the government regulatory body to subvert of disrupt the freedom of media. Being a student of Media Law at Queen Mary, London, I observed, that the history of broadcasting in UK evolved along with the epochs of time from self-regulation, co-regulation and

regulation {Broadcasting Acts 1996, Communications Act 2003}. The debate arises as to who regulates the media and how actually it is being regulated it is but true that it is a self-regulated medium the system come with a self-accountability check with mechanisms such as Press Complaints Commission which regulates the press. This is just one mechanism of a media being self-regulated. (14)

امریکہ کے ذرائع ابلاغ دنیا کے سب سے بڑا ذرائع ابلاغ کہا جاتا ہے۔امریکی ذرائع ابلاغ کی قدیم تاریخ ہے۔کہا جاتا ہے کہ 1869ء سے 1928ء تک اخبارات پر حکومتی اثر رہا۔ اسی طرح دونوں بڑی جماعتوں ریپبلیکن اور ڈیموکریٹک پارٹی نے بھی اپنے حامی اخبارات شائع کیے مگر امریکی آئین میں پہلی ترمیم آزادئ صحافت کو یقینی بنانے کے لیے کی گئی۔ یہ وہ وقت تھا جب آزادئ صحافت کی حامی اور مخالف قوتوں کے درمیان کشمکش جاری تھی۔ امریکہ کے شہر Cambridge Massacusetts کے ہارورڈ کالج میں 1638ء میں پرنٹنگ پریس قائم ہوا۔ یہ پریس مذہبی مواد شائع کرنے کے لیے قائم کیا گیا تھا۔اس وقت امریکی نوآبادی میں برطانیہ کے بادشاہ کے احکامات نافذ تھے۔ یوں جو قوانین پرنٹنگ پریس پر پابندی کے لیے امریکہ میں نافذ تھے وہ برطانیہ میں بھی نافذ ہوئے۔ریاست ورجینیا کے گورنر سرولیم برکلے نے 1671ء میں کہا تھا کہ خدا کا شکر ہے کہ ہمارے پاس نہ تو آزاد اسکول ہیں اور نہ آزاد پریس موجود ہے۔ مجھے امید ہے کہ اگلے 100 برسوں میں بھی ایسا ممکن نہیں ہوگا۔(15) امریکہ میں 25 ستمبر 1690ء کو بنجمن ہاؤس نے پہلا اخبار Public Occurence شائع کیا۔ پھر 1704ء میں بوسٹن پوسٹ ماسٹر کے نام سے ایک اور اخبار شائع ہوا۔انقلابی جنگ کے خاتمے پر امریکہ میں سیاسی جماعتوں کے اخبارات شائع ہونے شروع ہوئے۔ یوں بغاوت ایکٹ 1798ء نافذ کیا گیا۔اس قانون کا مقصد ریپبلک پارٹی اور اخبارات کو فرانس اور برطانیہ کی جنگ میں فرانس کی حمایت سے روکنا تھا جبکہ فیڈرسٹ اور ڈیموکریٹک پارٹی اس جنگ میں برطانیہ کی حمایت کر رہے تھے۔ امریکہ میں دوھرا نظام موجود ہے۔کانگریس نے 1962ء میں پبلک براڈ کاسٹنگ کی کارپوریشن قائم کی۔ اس

کارپوریشن کا 15 افراد پر مشتمل بورڈ بنا۔ امریکہ کے صدر بورڈ کے اراکین کا تقرر کرتے ہیں۔ یہ کارپوریشن 24 پبلک ٹی وی اسٹیشن اور 760 ریڈیو اسٹیشنوں کا نظام چلاتی ہے۔ یہ ریڈیو اور ٹی وی چینلز غیر تجارتی انداز میں تعلیم کے لیے نشریات پیش کرتے ہیں مگر امریکی شہریوں کی اکثریت ان نشریاتی اداروں کی نشریات سے مستفیض نہیں ہوتی۔ (16)

امریکہ میں 1927ء میں ریڈیو ایکٹ نافذ کیا گیا۔ پھر 1934ء میں کمیونیکیشن ایکٹ نافذ ہوا۔ یوں The Federal Communications Commission قائم ہوا۔ یہ کمیشن ریڈیو اور ٹیلی وژن اسٹیشن کے لیے لائسنس فری کمیونٹی کے تعین اور ریگولر براڈ کاسٹنگ کا کام کرتا تھا۔ 1952ء میں ٹی وی چینلز کو لائسنس جاری کرنے کا سلسلہ رک گیا۔ (17) 1928ء تک 470 کے قریب اخبارات شائع ہوتے تھے مگر یہ سب نجی ملکیت تھے۔ عموماً حکومت اور دوسرے ادارے اخبارات کی معاشی صورتحال کو بہتر بنانے کے لیے مالیاتی اعانت کرتے تھے۔ مگر پھر صنعتی ترقی اور مقابلے کی بناء پر اشتہارات کا حجم بڑھا۔ یوں اخبارات کی معیشت بہتر ہوئی اور حکومتوں کا اثر کم ہو یا۔ مگر سیاسی جماعتوں کے حامی اخبارات موجود رہے۔ امریکہ میں ٹیلی وژن چینلز سب سے زیادہ مؤثر چینلز ہیں۔ اس وقت ABC، CBS اور NBC کا شمار امریکہ کے مشہور ٹی وی چینلز میں ہوتا ہے۔ امریکہ اور عراق کی پہلی جنگ میں CNN نے بھی بھرپور مقبولیت حاصل کی تی۔ اس طرح وہاں 10 ہزار ریڈیو اسٹیشن ہیں۔ حکومت آزادیٔ صحافت میں کوئی رخنہ نہیں ڈالتی، ہتکِ عزت کے قوانین سخت ہیں اور میڈیا کمپلین کمیشن ایک فعال ادارہ ہے، یوں عام آدمی کے خلوت کے حق Right of Privacy کو مکمل تحفظ حاصل ہے۔ اسی طرح امریکہ پبلک براڈ کاسٹنگ سروس حکومتوں سے ملنے والے تھوڑے فنڈ سے چلتی ہے۔ (18) امریکہ میں 270 ملین افراد انٹرنیٹ استعمال کرتے ہیں، یوں انٹرنیٹ پرنٹ اور الیکٹرانک میڈیا پر چھا گیا ہے۔ بظاہر ریاست آئین کے تحت ذرائع ابلاغ کی آزادی میں مداخلت نہیں کرتی مگر قومی سلامتی کے معاملات پر ذرائع ابلاغ کو مشورے دیئے جاتے ہیں، یوں Embedded Journalism کو فروغ دیا جاتا ہے۔ ممتاز دانش ورنوم چومسکی امریکہ میڈیا کو ملٹی نیشنل کمپنیوں اور اسلحہ فروخت کرنے والی کمپنیوں کا ترجمان قرار دیتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ بڑے بڑے بزنس ہاؤس مختلف میڈیا ہاؤس کے پیغام کو کنٹرول کرتے ہیں۔ دوسری طرف امریکہ کی قومی سلامتی کے بیانیہ کے خلاف خیالات

بھی پیش کیے جاتے ہیں۔(19) نائن الیون کی دہشت گردی کے بارے میں مائیکل مور نے ایک فلم تیار کی گئی۔ اس فلم میں امریکی حکومت کے نائن الیون کو نیویارک کے ٹوئن ٹاورز پر حملے کے بارے میں مؤقف کو مسترد کیا گیا اور نائن الیون کے واقعے کو امریکی اداروں کی کارروائیاں قرار دیا گیا۔ اس فلم نے مقبولیت کو حاصل کی مگر عوام کے بڑے حصے کو ولیم مور کے مؤقف کا علم نہیں ہوسکا۔(20)

امریکہ کی میامی یونیورسٹی کے ڈاکٹر جم ڈیبروز کا کہنا ہے کہ:

The First Amendment of the U.S. Constitution outlaws government censorship of the media. Over the years, the U.S. courts have interpreted that law so that the media can safely monitor and criticize government in the interest of democracy and the welfare of its citizens. Unfortunately, the U.S. Constitution says nothing about corporate and private censorship of the media or the increasing concentration of media ownership in the hands of just a few giant corporations. It is corporate control of the media that now threatens the very foundations of American democracy by placing profit above the furtherance of the public good.

چین میں ریاست کے زیرِ کنٹرول چلنے والا ذرائع ابلاغ کا ایک بہت بڑا نظام موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ Reporter without borders نے دنیا کے 167 ممالک کا آزادئ صحافت کے تناظر میں انڈیکس بنایا ہے چین اس انڈیکس میں 157 ویں نمبر پر تعینات ہے۔(21) چین کی کمیونسٹ پارٹی کی حکومت ذرائع ابلاغ پر اپنی اجارہ داری برقرار رکھنا چاہتی ہے۔ حکومت سنسرشپ کے ذریعے اخبارات کو فراہم کی جانے والی خبروں کو اشاعت سے روکتی ہے۔ عمومی طور پر حکومت اخبارات کو کنٹرول کرنے کے لیے تین قسم کے طریقے استعمال کرتی ہے۔ ان طریقوں میں قانونی، سیاسی، معاشی اور ٹیکنالوجی کا استعمال شامل ہیں۔ قانونی طریقوں میں

آزادی محدود کرنے والے قوانین شامل ہیں۔ پھر سنسر شپ کے ذریعے اخبارات میں شائع ہونے والے مواد کی اشاعت کو روکا جاتا ہے۔ اسی طرح کمیونسٹ پارٹی خبروں کو کنٹرول کرتی ہے۔ سرکاری طور پر سنسر شپ نافذ کی جاتی ہے۔ مگر صحافیوں کو ہراساں کیا جاتا ہے اور گرفتار کر کے برسوں جیلوں میں بند رکھا جاتا ہے۔ چین میں ذرائع ابلاغ پر حکومت کا قبضہ ہے۔ پھر صحافیوں کو رشوت اور مراعات دے کر حکومت کی حمایت کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ چین کی حکومت بعض مواقع پر لبرل ذرائع ابلاغ کی حوصلہ افزائی کری ہے مگر سیلف سنسر شپ اختیار کرنے پر زور دیا جاتا ہے۔ اسی طرح انٹرنیٹ بلاگنگ ویب سائٹس کو کنٹرول کرنے کے لیے ٹیکنالوجی کے جدید طریقے استعمال کیے جاتے ہیں۔ ریڈیو کو کنٹرول کرنے کے لیے ٹیکنالوجی کے جدید طریقے استعمال کیے جاتے ہیں۔ ریڈیو کی نشریات کو جام کیا جاتا ہے۔ (22) برصغیر میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے دور میں اخبارات کا آغاز ہوا۔ کمپنی کی پالیسی کے برعکس اخبارات شائع ہونا شروع ہوئے تھے۔ اسی بناء پر کمپنی کی حکومت نے اخبارات پر مختلف نوعیت کی پابندیاں عائد کیں۔ پہلے اخبارات کی اشاعت کے لیے پرمٹ کا حصول لازمی ہوا، پھر سنسر شپ لگائی گئی۔ اخبارات کے ڈیکلریشن کو بھی حکومت کی منظوری سے مشروط کیا گیا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے بعد برطانوی ہند حکومت نے مختلف قوانین کے ذریعے اخبارات کی آزادی پر قدغن لگائی۔ انگریزوں کے دوسوسالہ دور میں صحافیوں کو سزائیں ،اخبارات کی بندش، جرمانے، پری سنسر شپ اور سیلف سنسر شپ اخباری، اخباری اور اشتہار کوٹے کی معطلی اور پرنٹنگ پریس پر پابندیاں جاری رہیں۔ (23) بھارت کی آزادی کے بعد 1950ء یونین کے آئین کی شق 19 میں اظہارِ صحافت کی ضمانت دی گئی اور اخبارات کے کردار کو ریاست کے چوتھے ستون کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا۔ جب بھارت کے تیسرے وزیر اعظم مسز اندرا گاندھی کے دورِ اقتدار میں ایمرجنسی لگائی گئی تو اخبارات پر سنسر شپ عائد کی گئی اور کئی صحافی پابند سلاسل کیے گئے (24) مگر 1977ء میں ایمرجنسی کے خاتمے کے بعد اخبارات پر عائد تمام پابندیاں ختم کر دی گئیں۔ بھارت میں عوام کے جاننے کے حق کے تحفظ کے لیے جامع قانون سازی کی گئی۔ پریس کونسل کا ادارہ قائم ہوا۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے میڈیا ریسرچ سینٹر کے پروفیسر عبید صدیقی کا کہنا ہے کہ بھارت میں مقامی اخبارات کی سرکولیشن زیادہ ہے اور وہ قومی اخبارات سے زیادہ رائے عامہ کو متاثر کرتے ہیں۔ بھارت کے بڑے تجارتی گھرانے مختلف اخبارات کی

ملکیت میں شامل ہیں۔ یوں مارکیٹنگ کے شعبے سے ایڈیٹوریل کے شعبے تک پر بالادستی حاصل کرلی گئی ہے۔ اسی طرح ایڈیٹر کا ادارہ اپنی اہمیت کھو رہا ہے۔ بھارت میں آل انڈیا ریڈیو اور دوردرشن ریاستی کنٹرول میں کام کرتے ہیں مگر بے تحاشا نجی شعبے میں کام کرنے والے ریڈیو اسٹیشن اور ٹی وی چینلز بھی کام کر رہے ہیں۔ یہ ریڈیو اور ٹی وی چینلز قومی زبانوں کے علاوہ علاقائی زبانوں میں بھی کام کرتے ہیں۔ بھارت میں ٹی وی چینلز کے لیے کوئی ضابطہ اخلاق موجود نہیں تھا مگر 2008ء میں بمبئی میں دہشت گردی کی وارداتوں کے بعد الیکٹرانک میڈیا نے دہشت گردی کے واقعات کی کوریج کے لیے ضابطہ اخلاق تیار کرلیا۔ اسی طرح گذشتہ سال نئی دہلی میں یونیورسٹی کی لڑکی پر مجرمانہ حملے اور اس کے قتل کے بعد اخبارات، ریڈیو اور ٹی وی چینلز نے ضابطہ اخلاق پر عمل کیا۔ (25) بھارت کی فلم صنعت کا شمار دنیا کی چند بڑی صنعتوں میں ہوتا ہے۔ وہاں اردو، ہندی اور انگریزی کے علاوہ ملائم، کرناٹک، بنگالی، تامل، میراٹھی اور پنجابی زبانوں میں بھی فلمیں تیار کی جاتی ہیں۔ نقادوں کا کہنا ہے کہ بھارتی ذرائع ابلاغ کو کمرشلائزیشن کے خطرے کا سامنا ہے۔ سرمایہ کار ذرائع ابلاغ کو اپنے مخصوص مفادات کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ پروفیسر عبید صدیقی کا مزید کہنا ہے کہ کارپوریٹ سیکٹر نے ذرائع ابلاغ کے پیغام کو کنٹرول کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب سماجی رہنما انا ہزارے نے نئی دہلی میں بدعنوانی کے خلاف دھرنا دیا تھا تو ٹی وی چینلز 24 گھنٹے اس دھرنے میں ہونے والی تقاریر نشر کرتے تھے۔ اس دھرنے کے پسِ پشت کارپوریٹ سیکٹر متحرک تھا۔ اسی طرح اسی سال بھارت میں ہونے والے انتخابات میں بھارتیہ جنتا پارٹی (BJP) کی ٹی وی چینلز پر غیر معمولی پروجیکشن بھی کارپوریٹ سیکٹر کی دلچسپی کی بناء پر ہے۔ آزادئ صحافت کے لیے متحرک غیر سرکاری تنظیمیں بھارت کے زیرِ کنٹرول کشمیر میں صحافیوں پر دباؤ کے واقعات رپورٹ کرتے ہیں۔ (26) بعض صحافی کہتے ہیں کہ جموں و کشمیر میں صحافی ایک طرف بھارتی فوج اور دوسری طرف جہادی تنظیموں کے دباؤ کا شکار ہوتے ہیں۔ اسی طرح ممبئی میں ڈی کمپنی کے کارکن ان صحافیوں کو نشانہ بناتے ہیں جو ڈی کمپنی سے تعلق رکھنے والے گینگسٹرز کی سرگرمیوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔ (27)

پاکستان اگست پلان کے تحت قائم ہوا، یوں برٹش انڈیا دور میں جو قوانین نافذ تھے وہ نئی ریاست پر بھی لاگو ہوئے۔ اسی طرح ایسٹ انڈیا کمپنی کی صحافت کو کنٹرول کرنے کی پالیسی

پاکستانی ریاست نے اپنائی۔ یوں قائداعظم کی 11 اگست 1947ء کو کراچی میں آئین ساز اسمبلی میں پالیسی تقریر کو سنسر کرنے سے صحافتی تاریخ شروع ہوئی۔ (28) پھر پاکستان ٹائمز اور امروز کے چیف ایڈیٹر فیض احمد فیض کی ایک خبر کی اشاعت پر گرفتاری سے صحافیوں اور ایڈیٹروں کو پابندِ سلاسل کرنے کا سلسلہ شروع ہوا جو 1986ء میں جنرل ضیاءالحق کے مارشل لاء کے خاتمے پر رک گیا۔ (29) اخباری تنظیموں نے آزادیٔ صحافت پر قدغن لگانے والے قوانین کے خلاف 1947ء سے جدوجہد شروع کی۔ برسرِ اقتدار حکومتوں نے برطانوی ہند حکومت کے نافذ کردہ امتناعی قوانین کو 1960ء میں پریس اینڈ پبلکیشن آرڈیننس میں سمو دیا۔ اس دوران ریاست کے بیانیے Narrative کے بجائے سامراج دشمنی، جمہوریت اور انسانی حقوق کی بالادستی کی پالیسی کو اپنانے والے اخباری ادارے پروگریسو پیپرز لمیٹڈ PPL کے اخبارات پاکستان ٹائمز، امروز اور ہفت روزہ لیل ونہار پر قبضہ کیا۔ یوں باقی آزاد اخبارات کو یہ پیغام دے دیا گیا کہ ریاست کے بیانیے سے انحراف کرنے والے اخبارات کا مستقبل مخدوش ہے۔ سرد جنگ کے خاتمے اور اخباری تنظیموں کی 25 سال کی جدوجہد کے نتیجے میں پریس اینڈ پبلکیشنز آرڈیننس منسوخ کیا گیا اور رجسٹریشن آف پریس اینڈ پبلکیشنز آرڈیننس نافذ کرکے اخبارات کے اجراء کے لیے ڈیکلریشن کے طریقہ کار کو آسان بنایا گیا۔ پاکستان میں اس وقت روزناموں کی تعداد 50 کے قریب ہے۔ انگریزی اور اردو کے علاوہ سندھی اخبارات بھی رائے عامہ کی تبدیلی میں اہم کردار ادا کرتے تھے۔ انگریزی اور سندھی اخبارات لبرل اور پروگریسو خیالات کی ترویج کرتے ہیں۔ (30) اردو اخبارات عموماً رجعت پسندانہ خیالات کا پرچار کرتے ہیں۔ اخبارات کے رویوں پر تحقیق کرنے والے اسکالر عرفان عزیز کا کہنا ہے کہ ریاستی ایجنسیوں کے دباؤ پر اردو اخبارات میں رجعت پسندانہ مواد کی اشاعت ہوتی ہے۔ اگر کوئی اخبار ترقی پسندانہ نظریات کی ترویج کرے تو مذہبی اور کالعدم جہادی تنظیمیں اس اخبار کے خلاف مزموم مہم شروع کردیتی ہیں۔ (31) قیامِ پاکستان سے ریڈیو اور ٹیلی وژن سرکاری تحویل میں رہے مگر 1988ء میں بےنظیر بھٹو کی پہلی حکومت نے ایف ایم ریڈیو اور غیر سرکاری ٹی وی چینل قائم کرنے کی اجازت دی۔ پھر انفارمیشن ٹیکنالوجی اور سیٹلائٹ ٹیکنالوجی عام ہونے سے ایف ایم ریڈیو اور ٹی وی چینلز کے قیام کی راہیں ہموار ہوئیں۔ جنرل پرویز مشرف نے پاکستان الیکٹرانک میڈیا ریگولیٹری اتھارٹی (PEMRA) قائم کرکے

نجی شعبے میں قائم ہونے والے ایف ایم ریڈیو اور ٹی وی چینلز کو لائسنس دینے کا سلسلہ شروع کیا۔ یوں ملک میں نیوز، اسپورٹس، تفریحی، کھانے پکانے، صحت اور مذہبی چینلز کے قیام کی اجازت مل گئی۔ پیمرا میں بیوروکریسی، خفیہ ایجنسیوں کے نمائندوں، فوج کے ٹیکنیکل محکمے کے افسران اور چاروں حکومتوں کے نامزد کردہ شہری ایف ایم ریڈیو اور ٹی وی چینل کے قیام کی اجازت دیتے ہیں۔ جو چینلز خفیہ ایجنسیوں کی پالیسی سے انحراف کرتے ہیں ان کے خلاف کارروائی ہوتی ہے۔ (32) جنگ گروپ کے جیو ٹی وی چینل کے سینئر صحافی اور اینکر پرسن حامد میر نے لاپتہ افراد کے مسئلے پر مسلسل پروگرام کیے، یوں ان پر کراچی میں قاتلانہ حملہ ہوا۔ جب جیو ٹی وی نے حامد میر کے بھائی اور صحافی عامر میر کا یہ بیان نشر کیا کہ ان کے بھائی پر خفیہ عسکری تنظیم آئی ایس آئی نے حملہ کرایا ہے تو جیو ٹی وی کے تمام چینلز کی نشریات 6 ماہ تک معطل رہی۔ جنگ گروپ کو اپنے تمام اخبارات، ایف ایم ریڈیو اور جیو ٹی وی کے مختلف چینلز پر معافی نامے شائع اور نشر کرنے پڑے۔ پھر بھی جیو ٹی وی اور جنگ گروپ کے اخبارات کا کنٹونمنٹ کے علاقے میں داخلہ ممنوع رہا اور مذہبی تنظیموں نے جنگ گروپ کے اخبارات اور جیو ٹی وی چینلز پر پابندی کے مطالبے کی منظوری کے لیے مہم چلائی۔ سپریم کورٹ کے واضح فیصلے اور وزیراعظم نواز شریف اور وزیر اطلاعات پرویز رشید کی جنگ گروپ کی حمایت کے باوجود جیو ٹی وی کی نشریات مکمل طور پر بحال نہیں ہوسکی، یوں ریاستی اداروں کا ذرائع ابلاغ کے پیغام کو کنٹرول کرنے کے رجحانات واضح ہوئے۔ (33)

حوالہ جات

1. Francion Williame, Introduction to Mass Communications and Mass Media, Columbus, U.S.A, 1997, Page 65
2. Francion Williame, Introduction to Mass Communications and Mass Media, Columbus, U.S.A, 1997, Page 101
3. Francion Williame, Introduction to Mass Communications and Mass Media, Columbus, U.S.A, 1997, Page 102,103
4. Francion Williame, Introduction to Mass Communications and Mass Media, Columbus, U.S.A, 1997, Page 105

5۔ میرٹھی جوہر،مم،سرمایہ،فکشن ہاؤس،لاہور،2000ء،صفحہ نمبر21

6. Skundra, Anmol Publications, New Delhi, 2005, Page 3,4
7. Francion Williame, Introduction to Mass Communications and Mass Media, Columbus, U.S.A, 1997, Page 103

8۔ میرٹھی جوہر،مم،سرمایہ،فکشن ہاؤس،لاہور،2000ء،صفحہ نمبر22

9۔ علی مبارک،ڈاکٹر،ذاتی انٹرویو،2013ء،کراچی

10. Skundra, Anmol Publications, New Delhi, 2005, Page 4
11. Francion Williame, Introduction to Mass Communications and Mass Media, Columbus , U.S.A, 1997, Page 68
12. Francion Williame, Introduction to Mass Communications and Mass Media, Columbus , U.S.A, 1997, Page 69

13۔ خان،سعید حسن،معروف محقق،ذاتی انٹرویو،2نومبر2014ء

14۔سلمان راجہ،ریسرچ اسکالر،لندن، برطانیہ،ذاتی انٹرویو بتوسط انٹرنیٹ،2نومبر2014ء

15. Francion Williame, Introduction to Mass Communications and Mass Media, Columbus , U.S.A, 1997, Page 69,70,71

16. Francion Williame, Introduction to Mass Communications and Mass Media, Columbus , U.S.A, 1997, Page 194,195

17. Francion Williame, Introduction to Mass Communications and Mass Media, Columbus , U.S.A, 1997, Page 197

18. Francion Williame, Introduction to Mass Communications and Mass Media, Columbus , U.S.A, 1997, Page 201,202

19. Noam Chomsky, What makes Mainstream Media Mainstream, U.S.A, 1997

20. Michael Moore, Fahrenheit 9/11, Documentary, U.S.A., 2004

21. Reporter without borders, 2013

22. Nban Wil Median China, Methods of State Control, International Juornalism of Communications, 2010

23. Niazi, Zamir, The Press in Chains, Karachi Press Club, 1968, Page 10

24۔ نیر کلدیپ، سینئر صحافی، آرٹیکل روزنامہ ایکسپریس، 2014ء، کراچی

25۔ صدیقی عبید، پروفیسر، ماس میڈیا ریسرچ سینٹر، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی، ذاتی انٹرویو، 18 اکتوبر 2014ء، کراچی

26۔ صدیقی عبید، پروفیسر، ماس میڈیا ریسرچ سینٹر، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی، ذاتی انٹرویو، 18 اکتوبر 2014ء، کراچی

27۔ صدیقی عبید، پروفیسر، ماس میڈیا ریسرچ سینٹر، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی، ذاتی انٹرویو، 18 اکتوبر 2014ء، کراچی

28. Niazi, Zamir, The Press in Chains, Karachi Press Club, 1968, Page 29

29۔ احمد، توصیف خان، آزادیٔ صحافت کی جدوجہد میں اخباری تنظیموں کا کردار، صفحہ 60

30۔ عزیز، عرفان، ریسرچ اسکالر، ذاتی انٹرویو، 7 نومبر 2014ء

31۔ عباس، مظہر، سینئر صحافی، ذاتی انٹرویو، 7 نومبر 2014ء

32۔ پیمرا آرڈیننس، 2002ء

33۔ روزنامہ جنگ، 19 اپریل 2014ء

تاریخِ آئین پاکستان

نظریاتی تصادم کے تناظر میں (اوّلین دور)

اشفاق سلیم مرزا

14۔ اگست کو جب پاکستان کا قیام عمل میں آیا تو دستور ساز اسمبلی (Constituent Assembly) کے ذمے یہ کام لگایا گیا کہ وہ نو آزاد ریاست کو آئین کا مسودہ فراہم کرے جو بعد ازاں منظور کیا جائے گا۔

قیام پاکستان کے فوراً بعد ملک کا نظم ونسق 1935ء کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے تحت چلایا گیا۔ جس کا اطلاق برطانیہ نے پوری طرح اپریل 1937ء میں کر دیا تھا۔ 1935ء کا ایکٹ تقسیم ہند کے بعد 1947ء کے ہندوستان کے آزادی کے ایکٹ کے ذریعے اپنالیا گیا تھا۔

1935ء اور 1947ء کے ایکٹ تو سب برطانوی حکومت کے بنائے ہوئے تھے، لیکن 1935ء کا ایکٹ 1858ء کے بعد اُس ارتقائی عمل کا اختتام تھا جو برطانوی حکومت نے 1857ء کے بعد ہندوستان کو تاجِ برطانیہ کے تحت لانے اور عملاً برطانوی حکومت کی عمل داری قائم کرنے کے لیے وقتاً فوقتاً تاریخی اور انتظامی ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے جاری کیے تھے۔

1۔ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ (2۔اگست 1858ء)
2۔ انڈین کونسل ایکٹ 1861ء (یکم اگست 1861ء)
3۔ انڈین کونسل ایکٹ 1892ء (20۔جون 1892ء)
4۔ مورلے منٹو ریفارمز (Morley Minto Reforms) (1909ء کا ایکٹ)
5۔ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ 1919ء (جولائی 1919ء)

6۔ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ 1935ء (2-اگست 1935ء)

ان سب کی تفصیل میں جانا چونکہ ہمارے دائرۂ کار سے باہر ہے۔ اس لیے ہم یہاں صرف 1935ء کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ اور 1947ء کے ہندوستان کے آزادی کے ایکٹ پر کچھ بات ضرور کریں گے کیونکہ ان کا براہِ راست تعلق 1947ء کے بعد پاکستان کے 1956ء کے آئین بننے تک عبوری دور سے ہے۔ کیونکہ 1947ء سے لے کر 1956ء تک پاکستان کے امور 1935ء کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے تحت چلتے رہے۔

1935ء کے ایکٹ کی کچھ اہم شقیں

1935ء کا ایکٹ ایک تفصیلی اور طویل دستاویز تھی جس میں 321 سیکشن اور 10 شیڈول تھے۔ جزوی طور پر اس کا اطلاق اُس وقت ہوا جبکہ 1936ء میں اُن قواعد کے تحت ہندوستان میں عام انتخاب ہوئے جو اس میں درج کیے گئے تھے۔ لیکن کلی طور پر اس کا اطلاق اپریل 1937ء میں ہوا۔

1935ء کے ایکٹ کی کچھ اہم شقیں درج ذیل ہیں:

1۔ سب سے پہلی بات اس ایکٹ میں صوبائی خود مختاری سے متعلق تھی۔ اس لحاظ سے یہ 1919ء کے ایکٹ سے ایک قدم آگے تھا اور یہ ایک اہم پیش رفت تھی۔ صوبوں کو اس ایکٹ کے ذریعے ایک طرح سے پہلی دفعہ جمہوری حکومت ملی۔

2۔ ہندوستان کو برطانوی ہندوستانی صوبہ جات اور ریاستوں پر مشتمل ایک وفاق کے تحت لایا گیا۔ اس میں 11 صوبے، 6 چیف کمشنریاں اور وہ تمام ریاستیں شامل تھیں جو اپنی رضا سے شامل ہونا چاہتی تھیں۔ اس میں ہر اکائی اندرونی معاملات میں خود مختار قرار دی گئی تھی۔ اکائیوں اور مرکز کے درمیان پیدا ہونے والے تنازعات کو نمٹانے کے لیے ایک وفاقی عدالت (Federal Court) کا قیام بھی عمل میں لایا گیا۔

3۔ اس ایکٹ کے ذریعے دوعملی نظام (Dyarchy) کو صوبائی سطح پر منسوخ کرنے کے بعد وفاقی سطح پر لاگو کر دیا گیا۔ وفاقی سبجیکٹ کو دو اکائیوں میں بانٹ دیا گیا۔ ریزروڈ (Reserved) اور ٹرانسفرڈ (Transferred) وفاقی ریزروڈ محکمہ جات میں دفاع، خارجہ امور، مذہبی امور اور قبائلی علاقہ جات شامل تھے۔ ان کا نظم ونسق براہِ راست گورنر جنرل اور 3 کونسلرز کے تحت قرار پایا۔

4۔ 1935ء کے ایکٹ کو کوئی ہندوستانی مقنّنہ خواہ وہ وفاقی ہو یا صوبائی بدلنے کا اختیار نہیں رکھتی تھی۔ برطانوی حکومت کو برطانوی پارلیمنٹ کے ذریعے ہی یہ صوابدید حاصل تھی کہ اس میں تبدیلی لا سکے۔

5۔ اس ایکٹ کے ذریعے ہندوستان کی 10 فی صد آبادی کو ووٹ کا حق مل گیا۔ ریاستی کونسل کے اراکین کی تعداد بڑھا کر 260 کر دی گئی اور وفاقی اسمبلی کے اراکین کی تعداد 375 ہوگئی۔

6۔ کمیونل حلقوں کو نہ صرف برقرار رکھا گیا بلکہ اس کی حصہ داری میں بھی اضافہ کر دیا گیا۔ وفاقی مقنّنہ میں مسلم آبادی کو 33-1/2 (ساڑھے تینتیس) فی صد نشستیں سونپی گئیں۔ مزدوروں اور خواتین کے لیے مخصوص نشستوں کا اعلان بھی کیا گیا۔

7۔ اس ایکٹ کے تحت برما کو ہندوستان سے علیحدہ کر دیا گیا اور عدن کو برطانوی نوآبادیاتی آفس کی عمل داری میں دے دیا گیا۔ برار کے علاقے کو وفاقی صوبے میں ضم کر دیا گیا۔

جہاں علم سیاسیات کے بہت سے ماہرین نے اس کے حق اور مخالف میں تبصرے کیے وہاں مسلم لیگ اور کانگریس کے رہنماؤں نے بھی یہی رویہ اختیار کیا۔

قائداعظم نے اُسے بنیادی طور پر بُرا اور سڑاند مارتا ہوا قرار دیا جو کہ کسی طرح بھی قابلِ قبول نہیں ہے۔

راج گوپال اچاریہ نے کہا کہ یہ دوعملی نظام (Dyarchy) سے بھی بدتر ہے۔

حکومتِ برطانیہ آہستہ آہستہ جمہوری نظام کو لاگو کرنے کے لیے بتدریج قدم اُٹھا رہی تھی اور ظاہر ہے جب تک ہندوستان کی سرزمین پر اُن کا اقتدار قائم تھا وہ پورے اختیارات مقامی رہنماؤں کو نہیں سونپ سکتی تھی۔ یہ سمجھتے ہوئے بھی مقامی رہنما اُس دباؤ کو قائم رکھنے کے لیے مزید اصلاحات چاہتے تھے۔ اس لیے وہ اس قسم کا رویہ روا رکھتے تھے۔

قانون آزادیٔ ہند-1947ء (Indian Independence Act, 1947) کی اہم شقیں

1۔ 15۔ اگست 1947ء کو ہندوستان پر برطانیہ کا اقتدارِ اعلیٰ ختم ہو جائے گا۔ ہندوستان کو دو آزاد ریاستوں (Dominions) میں تقسیم کر دیا جائے گا، جنھیں اپنے اپنے علاقوں میں قانون سازی کے ضمن میں بالادستی حاصل ہوگی۔

2۔ برطانوی حکومت کی ان دونوں مما لک کے کسی حصہ اور کسی معاملہ پر عمل داری نہیں ہوگی۔ دونوں مما لک کے قانون ساز اداروں کو اپنے اپنے مما لک میں قانون سازی کے مکمل اور جامع اختیارات ہوں گے۔

3۔ جب تک دونوں کے اپنے دستور تیار نہیں ہو جاتے حکومت کا نظام، حکومت ہند کے قانون مجریہ 1935ء کے تحت چلایا جائے گا۔اس قانون میں آزادئ ہند کے قانون کی روشنی میں ضروری ترامیم کی جاسکیں گی۔

4۔ 31۔مارچ 1948ء تک گورنر جنرلوں کو حکومتِ ہند کے قانون مجریہ 1935ء میں ضروری ترامیم کا حق حاصل رہے گا اور اس کے بعد دونوں مما لک کی مقنّنہ بھی اس کو رائج یا ترمیم کرنے کا حق رکھیں گی۔

جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ قیام پاکستان کے فوراً بعد ملک کا نظم و نسق 1935ء کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے تحت چلایا گیا۔ 1935ء کے ایکٹ کو تقسیمِ ہند کے بعد 1947ء کے ہندوستان کے آزادی کے ایکٹ کے تحت اپنالیا گیا تھا۔

1947ء میں دستور ساز اسمبلی کے قیام کے ساتھ ہی آئین کے بارے میں دو متحارب مکاتیبِ فکر کے درمیان رسہ کشی شروع ہوگئی تھی۔عبوری دور کے لیے ایک بنا بنایا سیکولر ڈھانچہ حکومتِ برطانیہ نے ہندوستان کو وراثت میں دے دیا تھا۔ایک طرف تو برطانوی وراثت کا یہ ڈھانچہ موجود تھا جس سے ہم ابھی تک مستفید ہو رہے ہیں اور دوسری طرف اُن قدامت پرست مذہبی علما کا مؤقف تھا جو آزادی سے قبل پاکستان کے قیام کے حق میں نہیں تھے لیکن نئی ریاست کے قیام کے فوراً بعد اسلامی ریاست کے بینر لگا کر میدان میں اُتر آئے۔

قائداعظم نے اپنی گیارہ اگست کی تقریر میں یہ بات زور دے کر کہی تھی کہ آپ کا تعلق خواہ کسی بھی مذہب، فرقے یا نسل سے کیوں نہ ہو آپ بنیادی طور پر پاکستان کے شہری ہوں گے اور آپ کو اپنی عبادت گاہوں میں آزادانہ طور پر جانے کی اجازت ہوگی اور ریاستی امور سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔

عمومی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک طرف تو برطانوی سیکولر وراثت اور گیارہ اگست 1947ء کی قائداعظم کی تقریر تھی تو دوسری طرف مولانا ابواعلیٰ مودودی کی وہ تقریر تھی جو انھوں نے

18۔فروری 1948ء میں لاء کالج کے طالب علموں کے سامنے کی تھی۔

مولانا مودودی نے اپنی اس تقریر میں چار اہم نکات پیش کیے تھے جو درج ذیل ہیں:

1۔ ہم پاکستانی خدائے قادرِ مطلق کی حاکمیت پر یقین رکھتے ہیں اور یاست ملک کا نظم ونسق اُس کے ایجنٹ (Agent) کے طور پر چلائے گی۔

2۔ اس سرزمین کا بنیادی قانون شریعت پر مبنی ہوگا جو ہمیں حضرت محمد ﷺ کی طرف سے ودیعت کی گئی ہے۔

3۔ ایسے تمام مروجہ قوانین جو شریعت سے اختلاف رکھتے ہیں اُن کو تبدیل کر دیا جائے گا اور مستقبل میں ایسا کوئی قانون وضع نہیں کیا جائے گا جو شریعت کے مطابق نہ ہو یا اُس سے اختلاف رکھتا ہو۔

4۔ ریاست اپنے اختیار کی عمل پذیری میں اس بات کا حق نہیں رکھتی کہ وہ اسلام کی مقرر کردہ حدود سے تجاوز کرے۔(Binder. 1961. 103)

اگر دیکھا جائے تو یہ چار نکات موجودہ آئین میں بھی پوری طرح سرایت کیے ہوئے ہیں۔ لیکن اس سے بھی پہلے 13۔جنوری 1948ء کو جمعیت علمائے پاکستان نے ایک قرارداد منظور کی جس میں یہ مطالبہ کیا گیا کہ:

> ''فوری طور پر شیخ الاسلام کا عہدہ قائم کر کے اُس پر ایک مسلم عالم کا تقرر کیا جائے۔جس کے پاس تمام ملک کے قاضیوں کے نظام کو چلانے کا انتظامی اختیار ہو۔''

(Dawn, 14 Jan. 1948)

اس کے ساتھ ایک تیسرا مکتبِ فکر بھی تھا جو نئی ریاست میں اسلامی قوانین کی جدید دور کے تقاضوں کے مطابق نئی تعبیر وتشریح چاہتا تھا۔اس طرح ایک عجیب طرح کی کھچڑی پک گئی اور اس نظریاتی تصادم میں ہر کوئی اپنے تئیں کھینچا تانی میں لگ گیا۔

اگر ہم پاکستان کے آئین کا مرحلہ وار مطالعہ کریں تو یہ جان پائیں گے کہ بتدریج آئین میں سیکولر عناصر یا دفعات پر اسلامی دفعات غالب آ گئیں اور شروع میں 1956ء کے آئین کی رو سے پاکستان کو اسلامی جمہوریہ (Islamic Republic of Pakistan) کے نام سے یاد کیا

جانے لگا۔ گو اس کا بنیادی ڈھانچہ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ 1935ء پر استوار کیا گیا تھا۔ اسلامی نظام کی طرف یہ سفر کیسے شروع ہوا، آیئے اُس کا جائزہ لیں۔

اگر ہم 1948ء سے آغاز کریں تو سمجھنے میں آسانی ہوگی کیونکہ 1857ء کے بعد جو اسلامی نظام کی طرف پیش قدمی ہوئی، اگر اُس کا احاطہ کرنے بیٹھ جائیں تو ایک لمبی بحث شروع ہو جائے گی۔ اس مختصر سے مضمون میں نہ تو یہ ہمارا موضوع ہے اور نہ ہی وقت اجازت دیتا ہے۔ بہر حال میرے خیال میں یہاں اُن مباحث کی گنجائش نہیں ہے جو مغربی تعلیم سے آراستہ دانشوروں اور روایتی مسلم علما کے درمیان برپا ہوئیں۔ ایک طرف تو قدامت پرست اور بنیاد پرست مسلم علما تھے اور دوسری طرف سرسید کے مکتبِ فکر سے وابستہ سید امیر علی، محمد علی اور اُن کے دوسرے رفقا کار تھے جو اسلامی تعلیمات کو جدید تقاضوں کے مطابق ڈھالنا چاہتے تھے۔ اُن کا مقابلہ دیوبند مکتبِ فکر سے تھا۔ وہاں سے فیض یاب ہونے والوں کا ایک وسیع حلقۂ ارادت موجود تھا۔ سرسید کے مکتبِ فکر کا سلسلہ مولانا الطاف حسین حالی سے ہوتا ہوا علامہ اقبال تک آتا ہے اور اُس کے بعد بھی یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ جبکہ قدامت پرست مذہبی مکتبِ فکر نے مولانا مودودی جیسا قدامت پرست مذہبی عالم پیدا کیا جس نے جماعت اسلامی کو متعارف کروایا جو مذہبی قدامت پرستی کے حوالے سے ابھی تک اپنا فعال کردار ادا کر رہی ہے۔

بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے آزاد خیال دانشور بہ یک زبان اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ قراردادِ مقاصد ہی وہ بنیاد تھی جس نے بعد ازاں عموماً دائیں بازو اور خصوصاً اسلام پسندوں کو نہ صرف آئینی حوالے سے بلکہ سماجی سطح پر بھی مستحکم کیا۔ میں اُن کی اس بات سے پوری طرح اتفاق نہیں کرتا۔ میرے نزدیک یہ بات وہ 14 اگست 1947ء سے پہلے اور 1857ء کے درمیانی عرصہ میں پیدا ہونے والے مکاتیبِ فکر کو نظر انداز کر دیتے ہیں جو قراردادِ مقاصد کے اندر اسلامی نظام سے متعلق تین پیراؤں کے لکھے جانے کا باعث ہے اور یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ قراردادِ مقاصد کی منظوری کے بعد نظریاتی تصادم کا پنڈورا بکس (Pandora Box) کھل گیا۔ اگر اس بات کا تجزیہ کیا جائے تو یہ مؤقف جزوی طور پر صحیح بھی ہے اور نہیں بھی۔ وہ یوں کہ جیسا میں نے پہلے بھی عرض کیا تھا کہ قراردادِ مقاصد منظور ہو جانے سے پہلے بھی ایک بنیاد پرست اسلامی ریاست کے قیام کی تحریک زور پکڑ رہی تھی جس کے نتیجے میں یہ وجود پذیر ہوئی۔

گو اب بھی سیکولر حلقوں میں قائد اعظم کی گیارہ اگست کی تقریر کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ لیکن اُن حلقوں میں اتنا دم خم نہیں کہ پاکستانی سماج کی اکثریت کو اس بات کی طرف مائل کر لیتے کہ وہ مذہب اور ریاست کو اُس طرح دیکھتے ہیں جس طرح فرانسیسی انقلاب کے بعد یورپ کے لوگوں نے دیکھنا شروع کر دیا تھا اور یہ بات بھی اپنی جگہ درست ہے کہ تاریخی طور پر پاکستان میں ایسا ہونا ممکنات میں سے نہ تھا۔ پاکستان میں ہم تہذیبی اور ثقافتی اور معاشی پسماندگی کی وجہ سے وہ نتائج حاصل نہ کر سکے جو یورپ کی روشن خیالی کی تحریک نے حاصل کر لیے تھے۔

اس لیے پاکستان میں آئین کا سفر بتدریج اُن سنگِ میل کے نشانات پر چلنے لگا جو مذہبی بنیاد پرستوں نے جگہ جگہ گاڑے تھے اور حکمران طبقات اُن کے مطالبات کے سامنے بتدریج ہتھیار پھینکتے گئے۔ پہلے تو یہ مطالبات جمہوری دائرہ کار کے اندر رہ کر کیے جاتے تھے لیکن دہشت گردی اور مسلح گروہ ہتھیار بند ہو کر نہ صرف آئینی سطح پر بلکہ سماجی سطح پر اُنھیں بزورِ شمشیر منوانے کی فکر میں رہتے ہیں۔ اُن کے سامنے اب افغانستان کے بعد مشرقِ وسطیٰ میں اسلامی ریاست کے قیام کی ایسی روشن مثالیں موجود ہیں جن کے بل بوتے پر وہ زیادہ بے باکی سے نہ صرف حکومتِ پاکستان بلکہ دنیا کی طاقتور ترین ریاستوں کو بھی للکار رہے ہیں۔ لیکن جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں وہ یہ ہے کہ مسلمانانِ ہندوستان نے اپنی مذہبی وراثت کے ساتھ جب سرزمینِ پاکستان پر آنکھ کھولی تو دو مذہبی جماعتوں نے مجوزہ آئین کا رُخ متعین کرنے میں بہت اہم کردار ادا کیا۔ اُن کے سربراہان نے وہ خاکے قراردادِ مقاصد سے کچھ عرصہ پہلے پیش کر دیے تھے جو بعد ازاں قراردادِ مقاصد کی اُن شقوں پر منتج ہوئے جن کی طرف میں پہلے بات کر چکا ہوں۔ یہ خاکے امیر جماعتِ اسلامی مولانا مودودی اور جمعیت علمائے اسلام کے مولانا شبیر احمد عثمانی کی طرف سے 1948ء کے پہلے دو مہینوں میں ہی پیش کر دیے گئے تھے۔

قراردادِ مقاصد کے بعد ایک اہم بیان وزیرِ اعظم لیاقت علی خاں کی طرف سے آیا جس میں اُنھوں نے کہا کہ اسلامی جمہوریت مغرب اور سوویٹ یونین کے جمہوری تعقلات سے بہتر ہے۔

دستور ساز اسمبلی میں بائیں بازو کے ایک رکن میاں افتخار الدین نے اور اقلیتی و دیگر اراکین نے بہت سے اختلافی نکات اُٹھائے لیکن مسلم لیگ کے اراکین اور علما کی متفقہ رائے کے سامنے اُن کی کوئی شنوائی نہ ہوئی۔

لیاقت علی خاں نے بل پیش کرنے پر اپنی تقریر کے آغاز میں یہ کہا تھا: ''ہم بطور پاکستانی اس حقیقت پر شرمندہ نہیں ہیں کہ یہاں کی آبادی کا بیشتر حصہ مسلمان ہے اور ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ ہم اپنے اعتقادات اور آدرشوں پر چلتے ہوئے دنیا کی فلاح و بہبود کے لیے اپنا حصہ ڈال سکتے ہیں۔ اس لیے جناب آپ نے یہ دیکھا ہوگا کہ قراردادِ مقاصد کا ابتدائیہ اس بات کا کھلا اعلان ہے کہ تمام تر اقتدار خدا کے تابع ہے۔'' لیکن اگلے پیرائے میں اُس نے کہا کہ ملائیت (Theocracy) کا اسلام سے کوئی تعلق واسطہ نہیں ہے۔(Rizivi. 2005. 18-19)

جونہی قراردادِ مقاصد پیش کی گئی دستور ساز اسمبلی کے ایک غیر مسلم رکن پریم ہری برمانے یہ تجویز کیا کہ 30۔اپریل 1949ء تک اس تحریک کو رائے عامہ کے لیے پیش کیا جائے لیکن اسے مسترد کر دیا گیا۔

(Constituent Assembly of Pakistan Debates Vol. V., pp.2-7)

قراردادِ مقاصد پر جو مباحث ہوئیں اُس پر اسمبلی کے غیر مسلم اراکین نے بہت سے اعتراضات اُٹھائے اور ترامیم پیش کیں۔

جس میں پہلی ترمیم یہ تھی کہ وہ پیراگراف جو کہ ''جیسا کہ کل عالم سے لے کر مقدس امانت کی طرح ہے'' تک پر ختم ہوتا ہے اُس کو حذف کر دیا جائے۔ اس طرح انھوں نے کل 17 ترامیم پیش کیں۔ اس کے بعد جو تقاریر ہوئیں اُن میں سب سے اہم تقریر برت چندر منڈل کی تھی جس میں انھوں نے قائداعظم کی خدمات کو سراہا اور لیاقت علی خاں پر تنقید کی۔

مولانا شبیر احمد عثمانی نے کہا کہ: ''ہمارے نظام کا تعین 1350 سال پہلے قرآن نے کر دیا تھا۔''

قصہ مختصر۔12۔مارچ 1949ء کو قرارداد منظور کر لی گئی۔ غیر مسلم اراکین نے جو ترامیم پیش کی تھیں اُن کے حق میں صرف 10 ووٹ آئے جبکہ اُس کی مخالفت میں 21 ووٹ پڑے۔ ترامیم کے حق میں ووٹ دینے والے سب غیر مسلم اراکین تھے۔ ان دونوں گروپوں میں سے کسی میں بھی میاں افتخار الدین کا نام نہیں تھا۔ اُنھوں نے مخالفت میں ووٹ دیا نہ ہی حق میں۔ حامد علی خاں کا کہنا ہے کہ یہ بدقسمتی ہے کہ ووٹ کی تقسیم کمیونل بنیادوں پر ہوئی۔

قراردادِ مقاصد کو ابتدائیہ بنانے کا کام بہت پہلے شروع ہو چکا تھا اور اس کا دستور ساز اسمبلی میں منظور کیا جانا کوئی ایسی اچنبے کی بات بھی نہیں تھی۔ دراصل پسماندہ مذہبی ثقافتوں میں کوئی بھی شہری خواہ کتنا ہی روشن خیال کیوں نہ ہو، اپنے بارے میں مذہبی اعتقادات کے حوالے سے سوال اُٹھانا پسند نہیں کرتا۔ ایسے معاشروں میں کچھ ایسے نعرے بھی دیکھنے میں آتے ہیں جن کا عقلی طور پر کوئی جواز نہیں ہوتا۔

پاکستان کے مختلف شہروں میں بہت سی عام ٹرانسپورٹ کی گاڑیوں کے پیچھے ''اللہ بادشاہ'' کے الفاظ لکھے ہوئے دکھائی دیتے ہیں یعنی اللہ کو بادشاہ سے تشبیہہ دی جاتی ہے، حالانکہ مذہبی لحاظ سے اللہ کی بڑائی بادشاہ کے حوالے سے کرنا ایک بے معنی بات ہے۔

دستور ساز اسمبلی کی دستاویز میں ڈاکٹر عمر حیات ملک کی ایک تقریر کا حوالہ دیا گیا ہے جس کا لُبِ لُباب یہ ہے کہ ''لوگوں کے پاس اقتدار ہوگا لیکن تمام تر نہیں صرف جزوی طور پر ہوگا، کچھ باتوں کا فیصلہ صرف خُدا کے پاس ہے۔ اسلام کے قوانین اور اُصول جیسا کہ قرآن میں رقم ہیں ریاست کے لیے اُن پر عمل پیرا ہونا لازم ہے۔ وہ اسے (Theo-democracy) یا ملائیتی جمہوریت کا نام دے کر یہ کہتے ہیں کہ یہ اصطلاح آج کل مستعمل نہیں ہے۔ ہم اسے اسلامی جمہوریت (Islamic Democracy) کا نام دے سکتے ہیں۔

قراردادِ مقاصد سے اُٹھنے والے سوالات کی وضاحت اور تعبیر کے لیے یہ تجویز آئی کہ ''تعلیماتِ اسلامیہ بورڈ'' تشکیل دیا جائے جو اِن معاملات پر حتمی فیصلہ صادر کرے۔

قارئین یہاں یہ ذکر کرنا برمحل ہے کہ اصل میں اس بورڈ کے بارے میں بھی پہلی تجویز مولانا شبیر احمد عثمانی کی طرف سے ڈھاکہ میں علما کے ایک کنونشن کو خطاب کرتے ہوئے آئی تھی۔ تعلیماتِ اسلامیہ کا بورڈ بنیادی اُصولی کمیٹی (Basic Principles Committee) (BPC) کے تحت قائم کیا گیا تھا۔ BPC کے چوبیس اراکین کے لیے یہ ضروری نہیں تھا کہ وہ دستور ساز اسمبلی کے اراکین بھی ہوں۔ اہم اراکین میں سے مولانا سلیمان ندوی کو ہندوستان سے بُلایا گیا تاکہ وہ اس کی سربراہی کے فرائض انجام دیں جبکہ اس کے نامور اراکین یہ تھے:

1۔ مفتی محمد شفیع

2۔ پروفیسر محمد خالق (جو ڈھاکہ کے ایڈن گرلز کالج میں عربی کے اُستاد تھے)

3۔ مفتی جعفر حسین (شیعہ مجتہد)

4۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ (سوربورن، پیرس، (فرانس))

5۔ مولانا ظفر احمد انصاری (آل انڈیا مسلم لیگ کے آفس سیکریٹری رہے)

لیکن تعجب خیز بات یہ ہے کہ اے۔ کے۔ بروہی جنھیں عمومی طور پر دائیں بازو کے حامل نظریات کا داعی سمجھا جاتا تھا اُنھوں نے اسلامی ریاست کے قیام کے بارے میں اتفاق نہیں کیا اور کہا:

> ''لفظ ''دولۃ'' جس کے معنی ریاست ہے اُس کا تعقل نہ تو کلاسیکی عربی تحریروں میں ملتا ہے اور نہ ہی قرآن میں کسی طور پر اُس کا ذکر کیا گیا ہے۔'' (Maluko. 1995. 45)

بعدازاں جب اے۔ کے۔ بروہی سندھ چیف کورٹ کے ایڈووکیٹ جنرل تھے تو آئین کے بارے میں گرما گرم بحث جاری تھی تو اُنھوں نے روایتی علما کے اس مطالبے پر کہ آئین قرآن اور سنت کے مطابق ہونا چاہیے، افسوس کا اظہار کیا تھا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اُنھوں نے یہ بھی کہا تھا کہ:

> ''قرآنی متن سے اگر کوئی عالم ایسی آیات نکال دے جو اسلامی رو سے پاکستان کے آئین کی بنیادیں فراہم کر سکیں تو ایسے شخص کو پانچ ہزار روپیہ انعام کے طور پر اپنے پاس سے دوں گا۔''

جب اُن کی اس بات پر کسی اسلامی عالم نے جواب نہ دیا تو اُنھوں نے 21۔ستمبر 1952ء میں یہ کہا کہ اُن کے ناقدین نے انتظامیہ، مقنّنہ اور عدلیہ کے بارے میں ایسا کوئی خاکہ (Design) پیش نہیں کیا جو قرآن پر مبنی ہو اور نتیجتاً قرآن میں ریاست اور آئین کے بارے میں کوئی واضح اشارے نہیں ملتے۔

لیکن نتیجہ یہ نکلا کہ اسلامی ریاست کے داعیوں کا دن بدن آئینی شکل پذیری میں اثر ورسوخ بڑھتا گیا اور سیکولر عناصر خاموشی سے پسپائی اختیار کرتے رہے جس طرح کہ قراردادِ مقاصد کے وقت ہوا تھا۔ بالآخر حالات نے یہ رُخ اختیار کر لیا کہ 1985ء میں آئین کی رو سے اسلام کو ریاست کا مذہب قرار دے دیا گیا۔ گو 1956ء میں ریاست کا نام اسلامی جمہوریہ پاکستان رکھ دیا

گیا تھا لیکن ریاست کا مذہب اسلام نہیں قرار پایا تھا۔ اُس وقت بھی اے۔ کے۔ بروہی نے اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کیا تھا:

> "Islam cannot be declared as an official religion of Pakistan, because that would amount to narrowing its appeal and denying it to that universal character which is its decisive hall work. Islam is religion of living human beings and cannot be extended to cover the cases of artificially created and contrived institutions like the state." (Brohi-738)

جس دور اور آئینی شکل پذیری کی ہم بات کر رہے ہیں اُس کا عملی روپ 1956ء کے آئین کی صورت میں سامنے آیا، جس میں سیکولر اور اسلامی ساخت، دونوں رنگ اپنا اپنا اظہار کر رہے ہیں۔

(جاری ہے............)

ریاستی اقتدار و اختیار کی نچلی سطح پر منتقلی

مقتدا منصور

تاریخی پس منظر:

تاریخ عالم کا مطالعہ بتا تا ہے کہ جب سے انسان نے اجتماعی زندگی کا آغاز کیا، اس نے اپنے لئے کچھ قواعد وضوابط طے کرنے کے ساتھ حکمرانی کے کچھ اصول بھی وضع کئے، جو انسانی سماجی ارتقاء کے ساتھ ارتقائی عمل سے گذرتے ہوئے مسلسل تبدیل ہوتے رہے۔ ابتدائی انسانی معاشرہ شراکتی معاشرہ تھا، جہاں لوگ مل بانٹ کر اپنی ضروریات پوری کرتے اور اپنا نظام چلاتے۔ یہ قبائلیت کا آغاز تھا۔ پھر جب ملکیتی نظام تشکیل پایا، تو قبائلیت نے جاگیرداری کی شکل اختیار کی اور یہی جاگیرداری بادشاہت میں تبدیل ہوگئی۔ شخصی وخاندانی حکمرانی کا یہ نظام صدیوں پر محیط رہا۔ توسیع پسندی کی خواہش میں خونریز جنگوں کا آغاز ہوا۔ کبھی یہ دوسروں پر چڑھ دوڑتے تو کبھی خود آپس میں نبرآزماء ہوتے۔ بھائی نے بھائی کی گردن کاٹی، بیٹے نے باپ کو پابندِ سلاسل کیا۔ اپنی کوکھ سے جنم دینے والی ماں نے بیٹے کو تکیہ سے دم گھونٹ کر ماردیا۔ کبھی مذہب کو اپنے اقتدار کا سہارا بنایا تو کبھی قوم پرستی کے جذبات کو ابھار کر معصوم عوام کو جنگ وجدل کی بھٹی میں جھونکا۔

اگر ایک طرف اقتدار کے ایوانوں میں سازشوں کے جال بنے جاتے رہے، دوسروں کو زیر نگیں کرنے کے منصوبے بنتے رہے، تو دوسری طرف غور فکر کرنے والے انسان تحقیق وتخلیق کے عمل میں مصروف رہے۔ نئے نئے ذرائع پیداوار کی ایجاد نے انسانی سماجوں کی ساخت اور تشکیلات کو متاثر کیا۔ جب سماج تبدیل ہوتا ہے اس کی ضروریات اور طرز حیات بھی تبدیل ہوتی ہے۔ یوں نظم حکمرانی بھی تبدیلی کے عمل سے گذرتی ہے۔ کارل مارکس نے کہا تھا کہ "ذرائع

پیداوار انسانی معاشروں میں سیاسی، سماجی اور فکری رجحانات کا تعین کرتے ہیں"۔گویا ذرائع پیداوار میں جنم لینے والی تبدیلیاں، معاشرتی ڈھانچہ میں تبدیلیوں کا سبب بنتی ہیں۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ نظم حکمرانی بھی ذرائع پیداوار کے ساتھ مشروط ہوتی ہے اور اس کے ساتھ تبدیل ہوتی رہتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ دنیا مختلف ادوار میں حکمرانی کے کئی نظاموں کے تجربات سے گذری، جن میں سے بیشتر تاریخ کے صفحات میں گم ہوگئے۔لیکن چار نظام کسی نہ کسی شکل میں آج تک موجود ہیں، جن میں سے کچھ قدیمی ہیں اور کچھ جدید۔ان میں شہنشاہیت (Monarchy)، اشرافیت (Aristocracy)، آمریت (Dictatorship) اور جمہوریت (Democracy) شامل ہیں۔اول الذکر تین نظام شخصیات، خاندان یا فرد کی حاکمیت کے گرد گھومتے ہیں، جبکہ جمہوریت جو صنعتی انقلاب کے نتیجے میں متعارف ہوا، عوام کے حق حکمرانی سے مشروط ہے۔

جدید صنعتی معاشرت میں نظم حکمرانی:

صدیوں پر محیط انسان کے ذہنی، فکری، علمی اور تحقیقی و تخلیقی ارتقاء کے نتیجے میں صنعتی انقلاب رونماء ہوا۔ پوری معلوم تاریخ میں صنعتی انقلاب ایک ایسا اہم ترین واقعہ ہے، جس انسان کی سوچ اور اس کے سیاسی، سماجی، ثقافتی اور فکری رویئوں کو مکمل طور پر تبدیل کر کے رکھ دیا۔ کیونکہ تاریخ میں پہلی مرتبہ ذہنی محنت جسمانی محنت پر حاوی آئی تھی۔آگ کی دریافت سے دھاتوں کے استعمال اور زراعت تک انسان صدیوں تک بیشک اپنی ذہنی صلاحیتوں کی بنیاد پر نئی نئی ایجادات کرتا چلا آرہا تھا۔لیکن ترقی کی منازل بہر حال وہ اپنی جسمانی محنت و مشقت کے بل پر طے رہا تھا۔مگر مشین کی ایجاد نے ایک ہی زقند میں ذہنی صلاحیتوں کو جسمانی صلاحیتوں پر بالا دست کر دیا تھا۔

جمہوریت سولہویں صدی میں بپا ہونے والے صنعتی انقلاب کے نتیجے میں جنم لینے والا سیاسی نظام ہے۔جس کی جڑیں1215ء میں شاہ جان اول کی جانب سے منظور کردہ Magna Carta میں پیوست ہیں۔ یہ وہ دستاویز ہے جس میں بادشاہ کے اختیارات کو محدود کرتے ہوئے عوامی نمائندوں کی قانون سازی میں شرکت کو یقینی بنایا گیا تھا۔اس نظام کو مہمیز انقلابِ فرانس نے لگائی، جس نے آزادی، مساوات اور اخوت جیسے اعلیٰ تصورات کو فروغ دے کر تمام انسانوں کی برابری پر مہر صداقت ثبت کر دی تھی۔1917ء میں سوویت یونین کا قیام اور سوشلسٹ معاشرے

کے قیام نے غریب، مفلوک الحال اورزد پذیرطبقات کو اقتدار میں شامل ہوکر اپنی حالت زار بدلنے کا حوصلہ عطا کیا۔ یوں جمہوریت ارتقائی عمل سے گذرتے ہوئے رفتہ رفتہ معاشرے کے تمام طبقات کے دل کی آواز بنتی چلی گئی۔

اختیارات کی عدم مرکزیت یاDecentralization:

ریاست کے اندر اختیارات کی عدم مرکزیت یاDecentralization کا تصوردوسری عالمی جنگ کے بعد تیزی کے ساتھ مقبول ہونا شروع ہوا۔ اختیارات کی عدم مرکزیت کے دو طریقے ہیں۔اول،اختیارات کی تفویض(Delegation)۔دوئم،اختیارات کی نچلی سطح پر منتقلی یا (Devolution)۔اول الذکر نظام جو اختیارات کی تفویض یاDelegation of Power کہلاتا ہے، خاصا پرانا ہے۔اس نظام میں مرکزی مقتدرہ اپنے کچھ انتظامی اختیارات نچلی سطح کے یونٹوں کو منتقل کردیتی ہے، لیکن حتمی اختیارات اسی کے ہاتھوں میں رہتے ہیں۔ یہ نظام اب کارازرفتہ ہو چکا ہے اور سوائے چند پسماندہ ممالک کو چھوڑ کر کسی باقی دنیا میں مستعمل نہیں رہا ہے۔ دوسرا طریقہ اختیارات کی نچلی سطح تک منتقلی یا Devolution of Power ہے۔اس نظام میں ریاست کے ہر یونٹ کو مکمل طور پر سیاسی، انتظامی اور مالیاتی منصوبہ سازی کے اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ عام طور پر وفاقی ریاستوں میں یہ نظام خاصا کامیاب رہا ہے۔اس نظام کو سمجھنے کیلئے اگر پاکستان کی مثال کو سامنے رکھیں،تو یوں سمجھئے کہ پاکستان کو جو اسوقت دو درجاتی (Tiers) ریاستی ڈھانچے پر مشتمل ہے، ضلع (یا ڈویژن) کو ایک نئے درجہ کے طور پر شامل کرنے سے تین درجاتی (Tiers) انتظامی ڈھانچہ میں تبدیل ہو جائے گا۔جس میں ہر درجہ اپنے دائرہ کار میں مکمل طور پر بااختیار ہوگا۔لیکن یہ نظام اسی وقت کامیاب ہوسکتا ہے، جب وفاق نیک نیتی سے صوبائی خودمختاری کو تسلیم کرے اور پھر صوبہ پوری دیانتداری کے ساتھ شہری انتظامی امور کو ضلعی کونسل کو منتقل کرے۔

بیسویں صدی جمہوریت اور جمہوری نظم حکمرانی کیلئے نئی جہتیں لے کر آئی۔جمہوریت صرف نظم حکمرانی تک محدود نہیں رہی بلکہ اس نے ایک سماجی کلچر کی شکل اختیار کرلی۔ایک ایسا کلچر پروان چڑھا جس میں فکری کثرتیت، مختلف نظریات وافکار کیلئے قبولیت اور انسانی برابری کے تصور

کوتسلیم کیا گیا۔لہٰذا یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ جمہوریت سیکولرازم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔کیونکہ جب تمام شہریوں کیلئے مساوی حقوق کی بات کی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جمہوری معاشرے میں شہریوں کے ساتھ ان کے عقائد، نظریات اور نسلی ولسانی وابستگی اور صنف کی بنیاد پر کسی قسم کا امتیازی سلوک نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ ہر شہری کو اپنی قابلیت اور اہلیت کی بنیاد پر ریاست کے اعلیٰ ترین مقام تک پہنچنے کا حق حاصل ہوگا۔لہٰذا ہم دیکھتے ہیں ریاست ہائے متحدہ امریکا میں 1920ء میں 19ویں ترمیم کے نتیجے میں خواتین کو ووٹنگ کا حق ملتا ہے۔جبکہ برطانیہ میں خواتین کو ووٹنگ کا حق 1932ء میں آئینی ترمیم کے بعد حاصل ہوتا ہے۔اس کے علاوہ امریکا اور یورپ میں مذہب اور نسلی ولسانی تفریق بھی وقت گذرنے کے ساتھ ختم ہوتی چلی گئی۔یہی سبب ہے کہ 2008ء میں ایک سیاہ فام بارک حسین اوباما امریکا کا صدر منتخب ہوگیا، جس کا والد مسلمان تھا۔

دوسری عالمی جنگ کے بعد دنیا میں گورننس کے حوالے سے بعض نئے تصورات بھی ابھر کر سامنے آئے۔یہ تصور عام ہونے اور قبولیت پانے لگا کہ ریاستی منصوبہ سازی میں عوام کی زیادہ سے زیادہ شرکت اسی وقت ممکن ہے، جب اقتدار واختیار ریاست کی نچلی ترین سطح کے یونٹ تک منتقل کردیا جائے اور عوام کو ترقیاتی منصوبہ سازی میں براہ راست شرکت کا موقع دیا جائے۔چنانچہ شراکتی جمہوریت(Participatory Democracy) کا تصور تیزی کے ساتھ پھیلنے لگا۔لیکن شراکتی جمہوریت اور اس کے خدوخال پر گفتگو کرنے سے پہلے یہ سمجھنے کی ضرورت ہے کہ اقتدار واختیار عدم مرکزیت (Decentralisation) سے کیا مراد ہے اور اس کی کتنی اقسام ہیں۔اس کے علاوہ یہ بھی دیکھنے کی ضرورت ہے کہ مقامی حکومتی نظام ہوتا کیا ہے؟ مقامی حکومتی نظام اور بلدیاتی نظام میں کیا فرق ہے؟ اور کیا ایک ہی صوبے یا ریاست میں ایک سے زیادہ بلدیاتی یا شہری نظام ممکن ہیں یا نہیں؟ سب سے پہلے اقتدار واختیار عدم مرکزیت(Decentralisation) کی بات کرتے ہیں۔دنیا میں عام طور پر اختیارات کی عدم مرکزیت کے دو طریقہ مستعمل ہیں۔اول، اختیارات کی تفویض(Delegation of Power)۔دوئم، اختیارات کی Devolution۔

اختیارات کی تفویض(Delegation of Power): اختیارات کی تفویض کا یہ طریقہ عموماً انیسویں اور بیسویں صدی کے پہلے نصف میں رائج رہا۔یہ ایک انتظامی عمل ہے، جس میں مجاز اتھارٹی اپنے کچھ اختیارات نچلی سطح کے عملہ کو منتقل کردیتی ہے۔لیکن اصل طاقت اور اختیار اسی

مجاز اتھارٹی کے ہاتھوں میں رہتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ تفویض کردہ اختیارات، وہ جب چاہے واپس لینے کا اختیار رکھتی ہے۔

نچلی سطح تک اختیارات کی منتقلی(Devolution of Power):

بلدیاتی نظام کا تاریخی پس منظر: سب سے پہلے بلدیاتی نظام پر بات کرتے ہیں۔ یہ نظام سب سے پہلے ہسپانیہ (اسپین) میں اموی حکمران منصور اول نے متعارف کرایا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے یہ نظام قدیم یونا کی شہری ریاستی نظام(City Government System) سے متاثر ہوکر متعارف کرایا تھا۔ اس نظام کے تحت اس نے تعلیم، صحت، صفائی اور حماموں کا انتظام کے علاوہ سڑکوں اور شاہراہوں پر روشنی کے بندوبست کیلئے ایک محکمہ تشکیل دیا تھا، جو امیر شہر کی زیرِ نگرانی کام کرتا تھا۔ یہ نظام ہسپانیہ میں عربوں کی حکومت کے خاتمہ تک جاری رہا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی نے اسی نظام کو معمولی ردوبدل کے ساتھ 1660ء میں چنائے (سابقہ مدراس) میں اپنا اقتدار قائم کرنے کے بعد جاری کیا۔ جو نظام چنائے میں متعارف کرایا گیا، اس کے تحت شہر میں تعمیر و ترقی کیلئے ایک کونسل قائم کی گئی۔ اس کونسل کے نصف اراکین کا تعلق کمپنی سے ہوا کرتا تھا، جبکہ نصف ایسے مقامی افراد کو شامل کیا جاتا تھا جو ایک مخصوص حلقے سے منتخب کئے جاتے تھے۔ یہ تجربہ خاصا کامیاب رہا۔ 1757ء میں بنگال کی فتح کے بعد کمپنی نے کلکتہ پریسیڈنسی قائم کی اور اس میں بھی اس نظام کو نافذ کیا۔ مدراس اور کلکتہ پریسیڈنسیوں میں کامیاب تجربہ کے بعد تاج برطانیہ کے ہندوستان پر مکمل اقتدار قائم ہوجانے کے بعد 1880ء سے پورے ہندوستان میں اس نظام کو نافذ کردیا گیا۔ یوں برٹش انڈیا میں نکاسی و فراہمی آب، سڑکوں، گلیوں اور فٹ پاتھوں کی تعمیر ومرمت کے علاوہ پیدائش اور اموات کی رجسٹریشن، قبرستانوں اور مرگھٹوں کی دیکھ بھال وغیرہ اس نیم منتخب ادارے کو سونپی گئی۔ اس نظام کی کامیابی کے باعث اسے انڈیا ایکٹ 1935ء میں قانونی تحفظ فراہم کیا گیا، جو بعد میں بھارت اور پاکستان کے آئینوں کا حصہ بنا۔

یورپ اور امریکا کی نظیر:

برطانیہ میں ریاستی ڈھانچہ وحدانی نوعیت کا ہے، جس میں فیصلہ ساز حیثیت ہاؤس آف

کامنز کو حاصل ہے۔لیکن اٹھارویں صدی سے اقتدار واختیار کی نچلی سطح پر منتقلی کا عمل جاری ہے۔اس سلسلے میں 1994ء اور پھر 2000ء میں قانون سازی ہوئی اور مقامی حکومتی نظام کے بارے میں آئینی شقوں میں ترامیم کی گئیں۔اسوقت برطانیہ میں 152 اوپری درجہ کی اور 326 نچلے درجہ کی اتھارٹیز ہیں۔ اس کے علاوہ 36 میٹروپولیٹن کونسلزاور 27 کاؤنٹی کونسلز ہیں۔لنڈن میٹروپولیٹن کارپوریشن اس کے علاوہ ہے۔یہ تمام ادارے انتظامی، مالیاتی اور سیاسی طور پر خود مختار ہیں اور آئین میں درج دائرہ کار کے اندر رہتے ہوئے اختیارات کا استعمال کرتے ہیں اور احتسابی عمل کے ذریعہ جوابدہ ہیں۔1989 کے ایکٹ کی شق 15 کے تحت کونسلوں کی رکنیت کیلئے سیاسی عدم وابستگی کیلئے عائد پابندی اٹھالی گئی۔لہٰذا اب ہر سیاسی جماعت مختلف سطحوں پر کونسلراور میئر کے انتخابات میں اپنے امیدوار کھڑے کرسکتی ہیں۔لندن کیلئے بالکل الگ انتظامی ڈھانچہ تشکیل دیا گیا ہے، جس میں میٹروپولیٹن پولیس بھی ایک خودمختار ادارہ ہے اور برطانیہ کی مرکزی حکومت اس کے معاملات میں مداخلت کی مجاز نہیں ہوتی۔

ریاست ہائے متحدہ امریکا وفاقی طرزحکمرانی رکھتا، جہاں ریاستیں وفاق کا اہم ترین جزو تصور کی جاتی ہیں۔امریکا میں مقامی حکومتی نظام کسی نہ کسی شکل میں اٹھارویں صدی سے قائم چلا آرہا ہے۔لیکن دسویں آئینی ترمیم کے ذریعہ مقامی حکومتی نظام کو وفاق کی بجائے ریاستی ذمہ داری قرار دیدیا گیا۔اسلئے مقامی حکومتی نظام اب وفاق کی بجائے ریاستوں کا صوابدیدی اختیار ہوگیا۔چنانچہ ہر ریاست نے اپنی سہولت کے مطابق مقامی حکومتی نظام ترتیب دیا ہے۔یہی سبب ہے کہ امریکا کی کچھ ریاستوں میں دودرجاتی انتظامی ڈھانچہ ہے جبکہ کچھ ریاستوں میں تین درجاتی نظام قائم ہے۔بیشتر ریاستوں میں صرف کاؤنٹیز اور میونسپلٹیاں ہیں۔کچھ ریاستوں نے کاونٹیز کو مزید ٹاؤن شپ میں تقسیم کردیا ہے۔2012ء کے سروے کے مطابق امریکا میں اس وقت 89,055 مقامی حکومتی یونٹس ہیں۔جو سیاسی، انتظامی اور مالیاتی طور پر بااختیار ہیں اور اپنی منتخب کاؤنسل کے علاوہ ریاستی اسمبلی کو جوابدہ ہیں۔اس کے علاوہ امریکا میں ہر پانچ برس بعد مردم شماری کی جاتی ہے اوراس کی بنیاد پر مقامی حکومتوں کے حدود کا ازسرنو تعین کیا جاتا ہے۔

اسوقت ریاست ہائے متحدہ امریکا میں مقامی حکومت کی چار مختلف کیٹیگریز کام کررہی ہیں:a) کاؤنٹی حکومت، b) ٹاؤن یا ٹاؤن شپ حکومت، c) میونسپل حکومت، d) خصوصی مقاصد کی

مقامی حکومت۔ان تمام حکومتوں کو آئینی تحفظ حاصل ہے اور انہیں اپنے دائرہ کار میں مکمل بااختیاریت حاصل ہوتی ہے۔لیکن بڑے شہروں جیسے نیویارک، شکاگو، واشنگٹن اور ٹیکساس وغیرہ میں میٹروپولیٹن سسٹم رائج ہے۔ یہ ایک خود مختار نظام ہے، جس کے تحت ان شہروں کی مقامی حکومتیں اپنا انتظام چلاتی ہیں۔ ان شہروں کی اپنی پولیس ہے اور تعلیم، صحت اور سماجی ترقی کے شعبہ جات مکمل طور پر آزادانہ کام کرتے ہیں۔

ہندوستان میں بلدیاتی نظام کی تاریخ:

ہندوستان میں مقامی حکومت نظام کی تاریخ رگ وید کے زمانے سے ملتی ہے۔ یہ نظام پنچائیت کہلاتا تھا، جس میں گاؤں کا مکھیہ فیصلہ کن حیثیت کا حامل ہوا کرتا تھا۔لیکن جدید بلدیاتی نظام ایسٹ انڈیا کمپنی نے سترھویں صدی میں مدراس (چنائے) میں متعارف کرایا۔ یہ کنٹرولڈ نظام تھا، جس میں نصف اراکین منتخب اور نصف کے قریب نامزد ہوا کرتے تھے۔ 1757ء میں بنگال کی فتح کے بعد یہ نظام پورے بنگال میں متعارف کرایا۔ مدراس اور کلکتہ پریسیڈنسی میں کامیابی کے بعد 1880ء سے پورے ہندوستان میں نافذ کردیا گیا۔اس نظام کے تحت شہروں اور دیہاتوں میں ترقیاتی کام، جن میں سڑکوں، گلیوں، نالیوں کی تعمیر و مرمت، ڈسپنسریوں کا انتظام و انصرام اور پیدائش واموات کے سرٹیفکٹس کا اجراء اور قبرستانوں اور مرگھٹوں کی دیکھ بھال شامل تھی۔

آزادی کے بعد پہلے پنج سالہ منصوبے میں رگ وید دور سے جاری پنچایتی نظام کو مرحلہ وار بحال کرنے کی اسکیم شامل کی گئی، جسے انگریزوں نے ختم کردیا تھا۔ 1957ء میں بلونت مہتا کمیٹی نے قومی ترقی کے منصوبوں کے پھیلاؤ کی خاطر کمیونٹی ترقیاتی منصوبہ شروع کرنے کی سفارش کی اور اقتدار و اختیار کو نچلی سطح تک منتقل کرنے کیلئے پنچائیت کو فعال کرنے کی سفارش کی ۔اس کے بعد 1985ء میں جی وی کے راؤ کی سربراہی میں ایک اور کمیٹی تشکیل دی گئی، جس کا مقصد مقامی حکومتی نظام کو متحرک اور فعال بنانا تھا ۔اس کمیٹی کی سفارشات کی بنیاد پر پنچائیت کمیٹی کے اختیارات میں مزید اضافہ کیا گیا اور دیہی ترقی کی منصوبہ بندی، نفاذ اور مانیٹرنگ کیلئے ضلع کو بااختیار بنانے کی سفارش کی گئی۔لیکن اگلے ہی برس (1986) میں ایل ایم سنگھوی کی سفارشات سامنے آئیں، جنہوں نے پنچائیت کو مزید اختیارات تفویض کرنے کی سفارش کے ساتھ خواتین

کیلئے نشستیں مخصوص کرنے کی بھی سفارش کی۔ چنانچہ نرسمہاراؤ کے دور میں جہاں بھارت نے نہرو کی بند معیشت(Closed Economy) کے ڈاکٹرائین سے چھٹکارا حاصل کر کے بیرونی سرمایہ کاری کا راستہ کھولنے کے جرأمندانہ اقدامات کئے وہیں، انہوں نے مقامی حکومتی نظام کی مزید فعالیت اور شراکتی جمہوریت کو مستحکم کرنے اور آئینی تحفظ فراہم کرنے کیلئے آئین میں 73ویں ترمیم کی۔ یہ آئینی ترمیم اپریل 1993ء سے نافذ العمل ہے۔

اس آئینی ترمیم میں ایل کے سنگھوی کی پنچائیت سبھا (پنچائتی اسمبلی) کے قیام کی تجویز کو آئینی شکل دی گئی۔ یوں پورے بھارت میں تین درجاتی مقامی حکومتی نظام قائم ہوا۔ جس میں ایک تہائی نشستیں خواتین کیلئے مختص کی گئیں۔ آج گاؤں کی سطح پر 2 لاکھ 40 ہزار پنچائیت سبھا قائم ہیں، جہاں 30 لاکھ منتخب نمائندے ہیں، جن میں ایک تہائی خواتین ہیں۔ 6 ہزار تحصیل اور 500 ضلع پنچائتیں ہیں۔ یوں پورے ہندوستان میں موجود 5 لاکھ 80 ہزار دیہاتوں میں یہ اسمبلیاں قائم ہونے سے تقریباً 99.6 فیصد دیہی آبادی کو نچلی ترین سطح پر نمائندگی اور علاقائی منصوبہ بندی میں شرکت کا حق حاصل ہو چکا ہے۔

پاکستان میں بلدیاتی نظام کی تاریخ:

جہاں تک پاکستان کا تعلق ہے تو پاکستان کو برٹش انڈیا کا بلدیاتی نظام ورثہ میں ملا۔ 1956ء کے پہلے آئین میں بلدیاتی نظام کیلئے آئین میں ایک شق شامل کی گئی۔ لیکن اس آئین کے تحت عام انتخابات نہیں ہو سکے تو بلدیاتی انتخابات کیا ہوتے۔ 1958ء میں ایوب خان نے اس آئین کو منسوخ کر کے جب ملک میں صدارتی نظام نافذ کیا تو انہوں نے بلدیات کو شہری ترقی کے علاوہ ایک نیا سیاسی کردار بھی دیا۔ یعنی بلدیاتی کونسلروں پر مشتمل ایک الیکٹورل کالج بھی بنا دیا۔ اس نظام کے تحت بی ڈی کونسلر شہری ترقیاتی ذمہ داریوں کے ساتھ ساتھ صدر اور قومی اور صوبائی اسمبلی کے اراکین کا انتخاب بھی کرتا تھا۔ اس نظام کے تحت پانچ سالہ مدت کے دو انتخابات ہوئے۔ پہلا الیکشن 1959ء میں جبکہ دوسرا 1964ء میں ہوا۔ 1968ء میں ایوب خان کے خلاف عوامی تحریک شروع ہوئی تو انہوں نے آئین کی رو سے اسپیکر قومی اسمبلی عبدالجبار خان کو اقتدار سونپنے کی بجائے، اپنے ہی تخلیق کردہ آئین کو منسوخ کرتے ہوئے اقتدار جنرل یحییٰ خان

کے حوالے کر دیا۔1973ء کے متفقہ آئین میں ایک بار پھر برٹش دور کے بلدیاتی نظام کوشامل کیا گیا۔مگر بھٹو مرحوم کے دور بلدیاتی انتخابات نہ ہوسکے۔1977ء میں جنرل ضیاء الحق نے اقتدار سنبھالنے کے بعد بلدیاتی نظام سے متعلق آئینی شقوں میں بعض تبدیلیاں کرتے ہوئے1979ء میں ہرصوبے کیلئے بلدیاتی آرڈیننس جاری کئے اور تسلسل کے ساتھ تین مرتبہ انتخابات کرائے۔ان کے فصحادثہ میں جاں بحق ہوجانے کے بعد1988ء سے1999ء کے دوران صرف پنجاب اور پختونخواہ میں 1992ء میں یہ انتخابات ہوئے جبکہ سندھ اور بلوچستان میں1991ء کے بعد بلدیاتی نظام تقریباً ختم ہوگیا۔اب جو نظام لایا گیا ہے، وہ دراصل Delegation of Power کی ہی ایک قسم ہیں،جس میں ریونیواور سماجی ترقی کو الگ کردیا گیا ہے۔

اس طرح ایوب خان کی جانب سے1959ء میں منظور کردہ بی ڈی نظام اور جنرل ضیاء الحق کی جانب سے 1979ء میں متعارف کردہ بلدیاتی نظام، برٹش انڈیا میں انگریز کی جانب سے متعارف کردہ بلدیاتی نظام سے مستعار تھا۔ یہ نظام جدید سیاسیات میں اختیارات کی تفویض (Delegation of Power) کہلاتا ہے۔کیونکہ اس نظام کے تحت منتخب اراکین سول بیوروکریسی کے ماتحت کام کرتے تھے۔یعنی سیاسی، انتظامی اور مالیاتی طور پر منتخب اراکین نوکرشاہی رحم وکرم پر ہوتے ہیں۔میونسپل کمشنران اداروں کیلئے مجاز اتھارٹی ہوا کرتا ہے، جسے کسی بھی منصوبے کورد کرنے، اس میں ترامیم کرنے اوراس کیلئے مطالبہ کردہ یامختص کردہ بجٹ میں تخفیف کرنے کااختیار ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ منتخب کونسلرزاپنے ووٹر کی بجائے بیوروکریسی کوجوابدہ ہوتے ہیں۔

NRB کامتعارف کردہ نظام:

اکتوبر1999ء میں پرویزمشرف نے اقتدارسنبھالنے کے بعدایک سات نکاتی ایجنڈاپیش کیا،جس کاایک نکتہ اقتدارواختیارکی نچلی سطح تک منتقلی تھا۔اس کےعلاوہ انتظامی ڈھانچہ میں تبدیلی کیلئے انہوں نے قومی تعمیرنو بیورو(NRB) قائم کی۔اس سے قبل 1997ء میں سوشل ڈیموکریٹک موومنٹ(SDM) کے نام سے ایک تھنک ٹینک قائم ہوا۔جس کا مقصد سیاسی جماعتوں کوسیاسی

اصلاحات کا ایجنڈا تیار کر کے پیش کرنا تھا۔اس تنظیم کے بانیوں میں عمراصغرخان مرحوم، ڈاکٹر قیصر بنگالی، ڈاکٹر شاہد کاردار، کرامت علی، سلیمان ابڑو، راشد رحمان بصیر نوید اور راقم سمیت ملک بھر سے ان گنت قلمکار اور سرگرم کارکن اس میں شریک ہوئے۔اس تنظیم نے اقتدار و اختیار کا ایک فارمولہ تیار کیا، جس کا ابتدائی خاکہ ڈاکٹر قیصر بنگالی نے تحریر کیا تھا، جس کا اردو ترجمہ راقم نے کیا تھا۔یہ اقتدار و اختیار کی حقیقی معنی میں نچلی سطح تک منتقلی کا بلیو پرنٹ تھا۔NRB نے اس خاکہ کی چیدہ چیدہ نکات کی مدد سے Devolution of Power کا ایک نظام ترتیب دیا۔ جو2001ء سے ملک میں نافذ ہوا۔اس نظام کے تحت پہلی مرتبہ اقتدار و اختیار کو نچلی ترین سطح تک منتقل کرنے کی کوششوں کا آغاز ہوا۔دوسرے کوشش کی گئی کہ اقتدار و اختیار کے درمیان مناسب فاصلہ قائم کیا جاسکے۔

اس نظام میں مغربی ممالک کی طرز پر پولیس کو ضلعی سبجیکٹ بنانے کی کوشش کی گئی تھی۔مگر بیوروکریسی خاص طور پر پولیس سروس کے دباؤ کے نتیجے میں پولیس کو صوبائی سبجیکٹ ہی رہنے دیا گیا۔اس کے متبادل کے طور پر پولیس آرڈر 2002ء نافذ کیا گیا۔ یوں پولیس کی Devolution تو نہیں ہوئی، مگر اس کے تنظیمی ڈھانچہ میں بعض اہم تبدلاں لانے کی کوشش کی گئی۔جن کا مقصد پولیس کے کردار، فرائض اور ذمہ داریوں کی از سرِ نو تعریف کرنا، اس کی کارکردگی کو بہتر بنانا، محکمہ جاتی اور عوامی احتساب کے دائرے میں لانا اور اس کے ڈھانچے کو جدید تقاضوں سے ہم آہنگ کرنا تھا۔اس مقصد کیلئے پہلی مرتبہ امن وامان اور تفتیش کیلئے پولیس کے الگ شعبے قائم کئے گئے۔اس کے علاوہ سب سے اہم پیش رفت پبلک سیفٹی کمیشن کا قیام تھا۔اس کی تشکیل تین سطحوں پر ہونا تھی۔قومی، صوبائی اور ضلعی۔

ضلعی پبلک سیفٹی کمیشن ضلع کی آبادی کے لحاظ سے 8، 10یا12 اراکین پر مشتمل ہونا تھی۔کسی ضلع کیلئے متعین پبلک سیفٹی اراکین کی نصف تعداد ضلع کونسل کو منتخب کرنا تھی، جبکہ بقیہ نصف تعداد صوبے کے گورنر کے نامزد کردہ اراکین ہوتے۔اس کمیشن کی ذمہ داریوں میں ضلع بھر کی پولیس کی مانیٹرنگ، ان کی کارکردگی کا جائزہ، عوام کی جانب سے آنے والی شکایات پر تحقیق کرنا اور متعلقہ افسر یا اہلکار سے باز پرس اور اس کے خلاف ثبوت ملنے کی صورت میں تادیبی کاروائی کی سفارش کرنا۔پولیس اہلکاروں کی تقرری اور تعیناتی کے عمل پر نظر رکھنا۔نااہل اور بدقماش

اہلکاروں کی برطرفی یا معطّلی کی سفارش کرنا وغیرہ۔

صوبائی پبلک سیفٹی کمیشن 12 اراکین پر مشتمل ہونا تھا۔اس کی تشکیل کا فارمولہ یہ طے کیا گیا تھا کہ صوبائی اسمبلی کے 6 اراکین اس طرح منتخب کئے جائیں کہ ان میں سے 3 حزب اقتدار اور 3 حزب اختلاف سے تعلق رکھتے ہوں۔ان میں 2 خواتین اراکین لازمی شامل ہوں۔ان اراکین کا انتخاب قائد ایوان، قائد حزب اختلاف اور اسپیکر کی باہمی مشاورت سے کیا جائے۔ بقیہ چھ اراکین گورنر صوبائی سلیکشن پینل کی سفارش پر نامزد کرے۔اسی انداز میں قومی سیفٹی کمیشن تشکیل دیا جانا تھا، اس کے بھی 12 اراکین ہونا تھے۔جن میں سے چھ قومی اسمبلی کے اراکین اور باقی چھ صدر مملکت کے نامزد کردہ۔

اس میں شک نہیں کہ جنرل پرویز مشرف نے اس نظام کے ذریعہ اپنی حکومت کو طول اور استحکام دینے کی کوشش کی۔لیکن اس نظام میں اچھا خاصا پوٹینشیل موجود تھا۔جس میں بعض کلیدی نوعیت کی اصلاحات اور تبدیلیوں کے ذریعہ اسے مزید بہتر بنایا جاسکتا تھا۔مگر فیوڈل Mindset رکھنے والی سیاسی جماعتوں اوران کے اراکین نے اقتدار کی مرکزیت قائم رکھنے کی خاطر اس نظام کی بہت زیادہ مخالفت کی۔کیونکہ ان کی دلچسپی قانون سازی سے زیادہ ترقیاتی فنڈز میں ہوتی ہے۔وہ اس فنڈ کی مدد سے اپنے ووٹر کو کنٹرول کرتے ہیں،اسلئے کسی بھی صورت اس اختیار کو اپنے ہاتھوں سے جانے نہیں دینا چاہتے۔دوسرے ضلعی نظام کے نتیجے میں ضلع کے وسائل اور بھرتیوں پر ضلعی منتخب کونسل کے اختیار کی وجہ سے انہیں من مانیاں کرنے کا موقع ملنے کا امکان ختم ہوجاتا ہے۔لہٰذا اپنے مخصوص مفادات کی خاطر مختلف حیلوں بہانوں سے اس کا راستہ روکنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ یوں سیاسی جماعتوں کی عدم دلچسپی اوراراکین قومی وصوبائی اسمبلی کی مخالفت کے باعث 2010ء کے بعد سے پورے ملک میں مقامی سطح پر کوئی انتظامی ڈھانچہ موجود نہیں ہے۔اس کے برعکس جس نظام کو متعارف کرانے کی کوشش کی جارہی ہے،وہ Delegation of Power ہی کا تسلسل ہے۔مگر بعض قوم پرست حلقے اس کی بھی مخالفت کررہے ہیں، کیونکہ کراچی سمیت پانچ شہروں میٹروپولیٹن کارپوریشنز قائم کی گئی ہیں اور کراچی میں صرف بلدیاتی معاملات کیلئے اٹھارہ ٹاؤن بحال کرنے کی سفارش کی گئی ہے۔

یہ طے ہے کہ آج کی جدید دنیا میں اختیارات کی عدم مرکزیت اور اختیارات کی نچلی ترین

سطح تک منتقلی وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔لہٰذا جو سیاسی قوتیں مختلف حیلوں بہانوں سے اختیارات کی نچلی سطح پرمنتقلی کی راہ میں روڑے اٹکارہی ہیں، وہ عوام کی خدمت کرنے کی بجائے ان کے مسائل کو الجھانے کا سبب بن کررہی ہیں۔کارل مارکس نے کہا تھا کہ Mode of production determines the social, political and intellectual life processes۔اس کا مطلب یہ ہے کہ جب بھی دنیا میں پیداواری ذرائع تبدیل ہوں گے،ان کے نتیجے میں نظم حکمرانی سمیت زندگی کے مختلف شعبہ جات میں تبدیلی ناگزیر ہے۔جس طرح جدید ٹیکنالوجی کا راستہ روکنا ممکن نہیں ہوتا،اسی طرح نئے انتظامی ڈھانچے کے آگے بند باندھنے سے سوائے سماج کے ارتقائی عمل کوسست کرنے کے علاوہ کچھ حاصل نہیں ہوتا۔اس میں کوئی شک نہیں کہ نئے نظام جلد یابدیر بہرحال اپنی جگہ بنالیتے ہیں اور فرسودہ سوچ کتنی ہی بااثر کیوں نہ ہو، ناکامی سے دوچار ہوتی ہے۔لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ نئے نظام کی مخالفت کی بجائے اسے خوش دلی کے ساتھ قبول کیا جائے اوراس میں پائے جانے والے سقم دور کرنے کی کوشش کی جائے۔

تاریخ کے بنیادی ماخذ

”آئینِ اکبری“ (جلداوّل)

مصنف: علامہ ابوالفضل

ترجمہ: مولوی محمد فدا علی طالب

بنیادی ماخذ

ابوالفضل (وفات 1604) اکبر کا مصاحب تھا۔ اکبر کو اس سے بڑا لگاؤ تھا۔ اس نے اکبر کے عہد کی تاریخ ''اکبر نامہ'' کے نام سے تحریر کی۔ اس کتاب کا ایک حصہ آئین اکبری ہے جس میں اُس نے اکبر کی سلطنت کے قواعد اور ضوابط دیئے ہیں یہاں پر اس سے چند اہم آئین دیئے جاتے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اکبر نے مغل سلطنت کو کس خوش اسلوبی سے منظّم کیا تھا۔

کتاب کا فارسی سے اُردو ترجمہ مولوی محمد فدا علی طالب نے کیا ہے۔

آئین (15)

شاہی حرم سرا کے قوانین

جہاں پناہ زندگی کے تمام کارناموں میں قابل تعریف خوبیوں اور حسن انتظام دیکھنے کے بیحد شائق ہیں۔قبلہء عالم کے اسی شوق کا نتیجہ ہے کہ دنیا کے ہر کام میں شائستگی پیدا ہوگئی ہے اور اُس کے ہر گوشے میں حقیقت کی روشنی پھیلی ہوئی ہے۔اس عالم کی تمام مادی چیزوں میں روحانی برکتیں نمودار ہوگئی ہیں۔شاہی حرم سرا میں عورتوں کی کثرت جو دوسرے مدبّروں اور عقلمندوں کو دُنیاوی تعلقات سے وابستہ رکھتی ہے جہاں پناہ کے لئے فہم وفراست ظاہر کرنے کا بہترین ذریعہ اور فانی لذّات کی پست سطح سے روحانی آزادی کی بلندی پر فائز ہونے کا واسطہ ہے۔گھر آباد و معمور ہے اور گھر کے رہنے والوں میں محبت و یگانگت کے تعلقات پیدا ہوگئے ہیں۔

قبلہء عالم نے ہندوستان کے بڑے لوگوں اور دیگر ممالک کے اعیان واکابر سے بیاہ اور شادی کی رسمیں جاری کی ہیں اور اس طرح محبت واتفاق اور آپس کے اتحاد سے دُنیا کے تمام فتنہ وفساد کو قطعاً مٹا دیا ہے۔

جس طرح جہاں پناہ اپنے نور فراست سے عمال سلطنت وارا کین دولت کو خاک سے اُٹھا کر آسمان پر پہنچاتے ہیں اسی طرح اپنی عاقبت اندیشی سے حرم سرا کے خادموں کو ان کی حیثیت کے موافق بلند مرتبے عطا فرماتے ہیں۔کم نظر یہ سمجھتا ہے کہ کھوٹا سکّہ کھرا ہوتا ہے لیکن عمیق نگاہ والے جانتے ہیں کہ قبلہء عالم اکسیر سازی کرتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ جب ترقی نما آمیزش سے جمادات کی قلب ماہیت ہو جاتی ہے اور تانبا اور لوہا

سونا اور رانگا اور سیسہ چاندی بن جاتے ہیں تو اگر بزرگ شخصیت ناکاروں کو حقیقی انسان بنادے تو کیا تعجب ہے۔ عقلمندوں نے جو کہا ہے بالکل درست ہے کہ عالی مرتبہ انسان کی آنکھ بنی آدم کے لئے وہی اثر رکھتی ہے جو اکسیر لوہے اور تانبے پر دکھاتی ہے۔ یہ ہیں وہ اثرات جو جہاں پناہ کی انصاف دوستی، مرتبہ شناسی، قدردانی و عاقبت اندیشی۔ نور بصیرت و کارفرمائی سے پیدا ہو کر بنی نوع انسان کو فوائد پہنچا رہے ہیں۔

جہاں پناہ غصے کی حالت میں بھی راستی کو ہاتھ سے نہیں جانے دیتے۔ ہر چیز کو محبت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں افواہ کو صداقت کی ترازو میں تولتے اور تعصب کو اپنے گرد نہیں آنے دیتے۔

قبلہء عالم بنی نوع انسان کے اطمینان کو بہت بڑی نعمت و برکت خیال فرماتے ہیں اور دُنیا کی دولت ولذت کے تباہ کن خمار سے اپنے انصاف و معاملہ شناسی کی قوت کو بیکار وخراب ہونے کا موقع نہیں دیتے۔

جہاں پناہ نے ایک بہت بڑا احصار تعمیر فرمایا ہے اور اس احاطے کے اندر آرام دہ و دلچسپ مکانات بنوائے ہیں اگرچہ پانچ ہزار عورتیں ان مکانوں میں رہتی ہیں لیکن قبلہء عالم نے ہر عورت کو جداگانہ کمرہ اور مکان عنایت کیا ہے۔ جہاں پناہ نے حرم سرا کی عورتوں کو مختلف طبقوں میں تقسیم کر کے ہر فرد کو عمدہ خدمت پر مامور کیا ہے اور برابر اُن کی نگہداشت فرماتے رہتے ہیں۔ بیشمار پارسا عورتیں اُن کی نگہبانی کے لئے بطور داروغہ مقرر ہیں۔ انہیں افسر عورتوں میں سے ایک باعصمت و پرہیزگار نگہبان کو احوال نویسی کی خدمت سپرد کی گئی ہے۔ مختصر یہ کہ شاہی دفتروں اور سلطنت کے محکموں کی طرح حرم سرا میں بھی انتظام و باقاعدگی پائی جاتی ہے۔ اہل حرم کی تنخواہیں بہت کافی ہیں۔ علاوہ انعامات اور وقتی بخششوں کے جو جہاں پناہ برابر عنایت فرماتے رہتے ہیں اعلیٰ طبقے کی عورتوں کی ماہوار تنخواہیں ستائیس روپے سے لے کر ایک ہزار چھ سو دو روپے تک مقرر ہے۔ بعض ملازمین کو اکاون روپے سے بیس روپے تک اور چالیس روپے سے لے کر دس روپے تک ماہوار تنخواہ دی جاتی ہے۔

خلوت خانے کے دروازے پر ایک لائق و ہوشیار محرر مقرر کر دیا گیا ہے۔ یہ منشی حرم

کے تمام اخراجات اور لین دین کی نگہداشت کرتا ہے اور نقد و اسباب کا باضابطہ حساب تیار رکھتا ہے۔ اگر حرم سرا کی عورت کو کسی شئے کی ضرورت ہوتی ہے تو اپنی ماہوار یافت کے حد میں یہ عورت حرم سرا کے کسی تحویلدار سے درخواست کرتی ہے اور تحویلدار اُس کی ایک یادداشت منشی حساب کے پاس روانہ کر دیتا ہے جو اُس کی تنقید کر کے صدر خزانچی کے سامنے پیش کرتا ہے اور یہ افسر رقم ادا کر دیتا ہے۔ اس قسم کی برآوردات کے لئے اجازت نامے نہیں عطا کئے جاتے سررشتہء حساب کا صیغہ دار سالانہ اخراجات کی بھی ایک برآورد تیار کرتا ہے اور اجمالی طور پر اس تمام برآورد کے مختلف مدّات کی رسیدیں لکھتا ہے، ان رسیدوں پر وزراء کی مہریں ثبت کی جاتی ہیں۔ اس کارروائی کے بعد ان رسیدوں پر خاص وہ مُہر شاہی جو اس صیغے کے لئے مخصوص ہے لگائی جاتی ہے۔ شاہی مُہر کے بعد ان رسیدوں کی رقومات صدر خزانچی کے ذریعے سے صدر تحویلدار کے حوالے کر دی جاتی ہیں جو منشی حساب کے حکم کے موافق رقومات کو ماتحت تحویلداروں کے سپرد کر کے ملازمین حرم کو تقسیم کرا دیتا ہے۔ اس قسم کی تمام رقمیں جو وقتاً فوقتاً ادا کی جاتی ہیں ماہانہ تنخواہ سے وضع کر لی جاتی ہیں۔

حرم شاہی کے اندرونی حصے میں باعصمت عورات بطور پاسبان مقرر ہیں ان میں سے بھی وہ حاضر باش و شیریں بیان عورتیں جن پر خاص اعتماد ہے خلوت خانہء شاہی کی پاسبانی پر ہر وقت متعین ہیں۔ حصار حرم سرا کے باہر خواجہ سراؤں کا پہرہ ہے اور ان سے مناسب فاصلے پر باوفا اور قابل اعتماد راجپوتوں کا ایک گروہ پاسبانی کا کام انجام دیتا ہے۔ راجپوتوں کے بعد حصار کے دروازوں پر بھی جفاکش و راست باز پاسبان پہرے کے لئے مقرر ہیں۔ ان نگہبانوں کے علاوہ حصار کے بیرون چاروں طرف امراء، احدی و دیگر اہل فوج مرتبہ بمرتبہ نگہبانی کرتے ہیں۔ اگر امراء کی بیگمات یا دیگر باعصمت عورات حرم شاہی میں حاضر ہو کر سعادت باریابی حاصل کرنے کی خواہشمند ہوتی ہیں تو یہ عورتیں پہلے بیرون حرم کے عہدہ داروں کے پاس اپنی درخواست پیش کرتی ہیں اور وہاں سے جواب باصواب حاصل کرنے کے بعد حکام محلات کی خدمت میں معروضہ کرتی ہیں۔ اس کارروائی کے بعد قابل اعتماد و باعصمت عورات کو حرم میں داخل ہونے کی اجازت دی جاتی ہے۔ بعض خاص و قابل اعتماد خواتین کو ایک ماہ تک حرم کے اندر قیام کرنے کی

سعادت حاصل ہوتی ہے۔

جہاں پناہ باوجود راست باز و ہوشیار پاسبانوں کی نگہداشت کے اس سر رشتے کی خبر گیری سے بھی غفلت نہیں فرماتے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس سر رشتے کا انتظام شاہی توجہ کی وجہ سے بیحد قابل اطمینان وعمدہ ہے۔

آئین(16)

سفرکےاسباب قیام ومنزل

ان سامانوں کا مفصل وتمام ذکرتو مشکل ہے لیکن چند چیزیں جوشکار وتفریح کے لئے ساتھ جاتی ہیں اُن کا مختصر حال مرقوم ہے۔

(1) گلال بار۔ یہ ایک عجیب وعمدہ قنات ہے جسے جہاں پناہ نے ایجاد فرمایا ہے اس کے دروازے بیحد مضبوط اور قفل وکلید سے کھلتے اور بند ہوتے ہیں۔ یہ سوگز مربع ہے۔ اس قنات کے شرقی کنارے پر دو دروازے ہیں اور ان میں چوّن خانے ہیں۔ یہ حصہ چوبیس گز لانبا اور چودہ گز چوڑا ہے۔ اس حصار کے وسط میں ایک بڑی چوبین راوَٹی ہے جس کے گرد سراپردۂ شاہی ہے۔

راوَٹی سے متصل دومنزلہ مکان ہے جس میں جہاں پناہ عبادت الٰہی کرتے ہیں۔ صبح کو اس مکان کے بالاخانے میں جہاں پناہ رونق افروز ہوتے۔ اراکین دربار کا مجریٰ قبول فرماتے ہیں۔ اندرون حصار کے ملازم بغیر اجازت اس مکان میں داخل نہیں ہوسکتے۔

بیرونی حصے میں چوبیس چوبین راوَٹی کی ہیں ہر یک دس گز لانبی اور چھ گز چوڑی ہے۔ چوبین راوَٹیاں قناتوں کے ذریعے سے ایک دوسرے سے جدا کر دی گئی ہیں۔ ان حصوں میں خاص بیگمات قیام فرماتی ہیں۔ اس کے علاوہ اور بے شمار خیمہ وخرگاہ ہیں جن میں ملازمین رہتے ہیں۔ مگر حصوں میں زردوزی زربفتی اور مخملی سائبان بنے ہوئے ہیں۔ اس کے متصل ایک کمل کا سراپردہ جو ساٹھ گز مربع ہے، استادہ کیا جاتا ہے اور اس میں چند خیمے لگائے جاتے ہیں۔ اردو بیگ اور دوسری پردہ نشیں عورتیں یہاں قیام کرتی ہیں۔ اس حصے کے باہر دولت خانہ خاص تک ایک دل

کشا صحن آراستہ کیا جاتا ہے جو ایک سو پچاس گز لانبا اور سو گز چوڑا ہوتا ہے اس صحن کو مہتابی کہتے ہیں۔صحن کے دونوں طرف مذکورۂ بالا طریقے کے مطابق ایک سراچہ نصب کیا جاتا ہے جو چھ گز لانبے ڈنڈوں کے اوپر تانا جاتا ہے۔ یہ ڈنڈے ہر دو گز پر نصب کئے جاتے ہیں اور ایک گز زمین کے اندر گڑے رہتے ہیں اور اُن کے سرے پر ایک برنجی قبہّ ہوتا ہے۔ ڈنڈوں میں دو طناب ہوتی ہیں ایک حصار کے اندر اور دوسری اس کے باہر باندھ کر ڈنڈوں کو مضبوط و استوار کر دیتے ہیں۔ پاسبان جیسا کہ اوپر مذکور ہوا یہیں کھڑے ہو کر پہرہ دیتے ہیں۔

اس صحن کے وسط میں ایک چبوترہ بنایا جاتا ہے اور اس پر چار چوبی نمگیرہ سایہ فگن ہوتا ہے۔ شام کے وقت جہاں پناہ اس حلقے پر رونق افروز ہوتے ہیں اور خاص اراکین دربار کو باریابی کی اجازت مرحمت ہوتی ہے۔

گلال بار سے متصل ایک مدّور حصار نصب کرتے ہیں جس میں بارہ درجے ہوتے ہیں ہر درجہ تیس گز لانبا ہوتا ہے۔اس حصار کا دروازہ صحن کی طرف کھلتا ہے۔اس حصار کے وسط میں ایک چوبین راوٹی ہے جو دس گز لانبی ہے اور اُس میں ایک زمین دوز خیمہ نصب کیا جاتا ہے جس میں چالیس خانے ہیں۔اس خیمے پر بارہ گزی بارہ شامیانے لگائے جاتے ہیں۔ ہر شامیانہ قناعت سے جدا کر دیا جاتا ہے۔ یہ حصار جس کے ہر حصے میں صحت خانے عمدہ طریقے پر تیار کئے گئے ہیں۔اپچکی یا اپچکی خانہ کہلاتا ہے۔ جہاں پناہ طہارت خانے کو اسی نام سے یاد فرماتے ہیں۔ طہارت خانے سے متصل ایک سو پچاس گز لانبا و چوڑا ایک سراپردہ لگایا جاتا ہے اس میں سولہ درجے ہیں ہر درجہ چھتیس مربع گز ہوتا ہے۔ یہ سراپردہ بھی مثل اوّل الذکر کے ڈنڈوں پر لگایا جاتا ہے جس میں اسی طرح کے قبےّ ہوتے ہیں جیسا کہ پیشتر مذکور ہوا۔اس کے وسط میں ایک بارگاہ جس کو ہزار فراش ایستادہ کرتے ہیں نصب کی جاتی ہے جس میں بہتّر کمرے ہیں اور اس کے داخلے کا راستہ پندرہ گز چوڑا ہے۔اس بارگاہ کے اوپر خیمے کی طرح قلندری تانی جاتی ہے جو موم جامے یا اسی قسم کے ہلکے کپڑے کی تیار کی جاتی ہے۔ یہ قلندری بارش و گرمی میں بیحد آرام دہ ہے۔

بارگاہ کے گردا گرد پچاس شامیانے بارہ گزی نصب کئے جاتے ہیں اور اس دولت خانہء خاص میں دروازے ہیں جو کھلتے اور بند ہوتے ہیں۔اس مقام پر اراکین دربار اور افسران فوج بخشیوں کی اجازت سے جہاں پناہ کے حضور میں باریابی کے لئے حاضر ہوتے ہیں۔ ہر ماہ کے

آغاز پر جدید اجازت مرحمت ہوتی ہے۔ یہ جگہ اندرو باہر طرح طرح کے نگارین فرش سے آراستہ کی جاتی ہے اور ایک عجیب دلکش و بہاری منظر نمودار ہوتا ہے۔

اس بارگاہ کے بیرون تین سو پچاس گز کے فاصلے پر طنابیں کھینچی جاتی ہیں اور ہر تیز گز پر ایک لکڑی زمین میں نصب کی جاتی ہے۔ اس کے گرداگرد پاسبان حفاظت و نگہبانی کے لئے مقرر ہیں یہ مقام دیوان عام کہلاتا ہے جس کے گرد جیسا کہ سابق میں مذکور ہوا پاسبان اپنا کام انجام دیتے ہیں۔

اس نشاط گاہ کے سرے پر بارہ شصت گزی طنابوں کے فاصلے پر نقار خانہ قائم ہے اس رقبے کے عین وسط میں اکاس دیا (چراغ جو ایک بلند بانس کے سرے پر لگایا جاتا ہے اور بانس زمین میں گاڑ دیا جاتا ہے) روشن کیا جاتا ہے۔

چند خیمے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا پیشتر سے روانہ کر دیئے جاتے ہیں لیکن ایک خیمہ مناسب مقام پر جسے میرانِ منزل بادشاہ کے قیام کے لئے مناسب خیال کرتے ہیں نصب کیا جاتا ہے فرّاش خیمہ لگاتے ہیں دوسرا خیمہ آگے روانہ کر دیا جاتا ہے اور جہاں پناہ کے ورود کا انتظار کیا جاتا ہے۔ ہر خیمے کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں سو ہاتھی پانچ سو اونٹ چار سو عرابے درکار ہوتے ہیں اور پانچ سو منصب دار واحدی جلو میں رہتے ہیں ان کے علاوہ ایک ہزار ایرانی و تورانی و ہندی فرّاش پانچ سو بیلدار سو سقے پچاس لوہار و خیمہ دوز و مشعلچی تیس موچی اور ڈیڑھ سو خاکروب ہمیشہ خدمت گزاری کے لئے حاضر رہتے ہیں۔ پیادوں کی ماہوار دو سو چالیس دام سے ایک سو تیس دام تک مقرر ہے۔

آئین(17)

فوج کا اجتماع

اگرچہ جہاں پناہ فوج کو ایک جگہ جمع ہونے کا بہت کم حکم فرماتے ہیں لیکن پھر بھی جس سمت شاہی سواری جاتی ہے فوج کی ایک کثیر تعداد ہمرکاب ہوتی ہے۔فوجیوں کا ایک بہت بڑا گروہ ملک کے ہر صوبے میں مختلف کاموں پر مامور ہے اور بادشاہ کے ہمراہ نہیں رہتا لیکن پھر بھی لوگوں کے ہجوم اور فوجیوں کی کثرت سے اہل لشکر کو ایک دوسرے کا خیمہ تلاش کرنا بیحد دشوار ہو جاتا ہے بیگانے کا کیا ذکر ہے۔

جہاں پناہ نے اپنی بے مثال دوراندیشی سے فوجی قیام کا نہایت عمدہ طریقہ ایجاد فرمایا ہے جس سے اُس کو بیحد آرام ہوگیا ہے۔ایک عمدہ اور دل کشا مقام پر جو پندرہ سوتیس گز لانبا ہوتا ہے شبستان شاہی اور دولت خانہ اور نقارخانہ قائم کیا جاتا ہے اور اس مقام کے پس پشت دائیں اور بائیں تین سوگز کا ایک ٹکڑا چھوڑ دیا جاتا ہے اس حصہ زمین میں سوا پاسبانوں کے اور کوئی دوسرا شخص داخل نہیں ہوسکتا۔اسی حصے میں سوگز کے فاصلے پر بائیں جانب وسط میں مریم مکانی گلبدن بیگم و دیگر باعصمت بیگمات و شاہزادۂ دانیال کے خیمے نصب کئے جاتے ہیں اور داہنی جانب شاہزادۂ سلیم اور بائیں جانب شاہزادۂ مراد کی قیام گاہیں استادہ کی جاتی ہیں۔ان اراکین شاہی کے خیموں اور خرگاہوں کے عقب میں افسران فوج و پیشہ وروں کو قیام کی جگہ دی جاتی ہے اور اس مقام سے تیس گز کے فاصلے پر خیمے کے چاروں طرف بازار لگائے جاتے ہیں اور بازاروں کے چاروں طرف اراکین دربار اپنے اپنے عہدے کے

مطابق قیام پذیر ہوتے ہیں۔

شنبہ، جمعہ اور پنجشنبہ کے چوکیدار وسط میں اور یکشنبہ و دو شنبہ کے جانب راست اور سہ شنبہ و چہار شنبہ کے جانب چپ باری باری سعادتِ خدمت حاصل کرتے ہیں۔

آئین(18)

آئین چراغ افروزی

جہاں پناہ اپنی روشن ضمیری سے روشنی کو بیحد عزیز رکھتے ہیں اور اس کی تعظیم وتکریم کو خدا پرستی اور ستائش الٰہی خیال فرماتے ہیں۔ نادان کور باطن اس کو خدا فراموشی وآتش پرستی کہتے ہیں لیکن حقیقت شناس حضرات اس رمز سے بخوبی آگاہ ہیں کہ جب قدسی صفات اشیاء کی ظاہری صورت کی تعظیم وتعریف کرنا خود قابل تعریف وستائش ہے اور ایسا نہ کرنا بُرا اور واجب سرزنش ہے تو ایک ایسے عالی مرتبت جوہر کی تعظیم کرنا جو انسانی ہستی کا سرمایہ اور اُس کی بقا کا سبب ہے کیونکر ناپسندیدہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس کلیے کی بابت کوئی کم مایہ تصور کسی شخص کے ذہن میں بھی نہیں گزرسکتا۔

حضرت شیخ شرف الدین منیری رحمتہ اللہ علیہ نے کیا خوب فرمایا ہے کہ جس شخص کے لئے آفتاب غروب ہوجائے وہ چراغ کا شیدانہ ہو تو کیا کرے۔ ہر شعلہ اُسی نور الٰہی کی جھلک اور اُسی مقدس ذات کا ایک نشان ہے۔ نور رونا رنہ ہوتے تو ہم کو غذا اور دوا کیونکر میسر آتی اور آنکھ کی بینائی ہمارے کس کام آتی۔ آفتاب کی روشنی درحقیقت شمع الوہیت کی ایک ضیا ہے۔

جب آفتاب برج شرف میں داخل ہوتا اور تمام عالم اس کے نور سے منور ہوتا ہے تو دوپہر کے وقت ایک سفید اور روشن پتھر کا (جسے ہندی میں سورج کرانت کہتے ہیں) ایک ٹکڑا آفتاب کے سامنے رکھتے ہیں اور تھوڑی روئی اُس کے قریب لے جاتے ہیں، آفتاب کی حدّت پتھر میں سرایت کرتی ہے اور پتھر سے روئی میں آگ لگ جاتی ہے۔ یہ آسمانی روشنی خاص ملازمین کے سپرد کردی جاتی ہے چراغچی ومشعلچی وباورچی ہر ایک اس آتش سے اپنے اپنے کام انجام دیتے ہیں۔ جس ظرف میں یہ آگ رکھتی ہے اس کو اگن گر (آتشدان) کہتے ہیں۔ جب سال ختم ہوجاتا ہے

تو اسی طرح تازہ آگ بنائی جاتی ہے۔

اسی طرح ایک دوسری قسم کا سفید و روشن پتھر ہوتا ہے جس کو چندر کرانت کہتے ہیں، یہ پتھر جب ماہتاب کے مقابلے میں لے جاتے ہیں تو اس سے پانی کے قطرے ٹپکتے ہیں۔

ہر روز جبکہ ایک گھڑی دن رہ جاتا ہے تو جہاں پناہ اگر سوار ہوتے ہیں تو نیچے اُتر آتے ہیں اور اگر آرام فرماتے ہیں تو بیدار ہو جاتے ہیں اور شاہانہ شان وشوکت سے تیار ہو کر ظاہر کو بھی باطن کے رنگ میں رنگ لیتے ہیں۔

آفتاب کے غروب ہونے کے بعد خدمت گزار بارہ کافوری شمعیں روشن کرتے ہیں اور ہر چراغ چاندی اور سونے کی لگن میں رکھ کر بادشاہ کے حضور میں لاتے ہیں اور ان میں سے ایک شیریں زبان خوش گلو خادم شمع کو ہاتھ میں لئے ہوئے مختلف دلکش سروں میں خدا کی حمد کے اشعار گاتا ہے اور آخر میں خود جہاں پناہ کے ازدیاد عمر و دولت کی دعا کرتا ہے۔ دعائے دولت کی انتہا اس جملے پر ہوتی ہے کہ بادشاہ دیں پناہ کے نیاز کا پایہ اور بلند اور اُسے تازہ نور معرفت نصیب ہو۔

فانوس و شمعدان کے اقسام کی تعریف اور ہنرمندوں کی کاریگری بیان و ستائش کے اندازے سے باہر ہے۔ مختلف نمونوں کے شمعدان دس من بلکہ اس سے زائد وزن کے تیار کئے گئے ہیں۔ بعض ایک شاخہ ہیں اور بعض دو شاخہ اور بعض دو شاخ سے بھی زیادہ حصوں میں منقسم ہیں جو درحقیقت چشم ظاہر کے علاوہ دیدۂ باطن کو بھی روشن کرتے ہیں۔

جہاں پناہ نے خود ایک قسم کا فانوس ایجاد فرمایا ہے جو ایک گز الٰہی بلند ہے اس کے سرے پر پانچ شمعدان اور نصب ہیں ہر شمعدان کے سر پر ایک جانور کی تصویر بنی ہوئی ہے۔ تین گز اور اس سے بھی زیادہ دراز کافوری شمعیں اس کے لئے تیار کی جاتی ہیں چنانچہ زینہ لگا کر شمعدانوں کی بتیاں کتری جاتی ہیں۔ ان کے علاوہ اور دوسری مشعلیں بھی ہیں جو منزل شاہی کے اندر و باہر روشن کی جاتی ہیں۔

ہر قمری ماہ کی پہلی، دوسری اور تیسری رات کو جبکہ روشنی کم ہوتی ہے آٹھ فتیلے روشن کئے جاتے ہیں۔ چوتھی شب سے شب دہم تک ہر رات ایک بتّی کم ہوتی جاتی ہے چنانچہ دسویں شب کو چاندنی زیادہ ہو جاتی ہے تو صرف ایک بتّی کافی ہوتی ہے اور پندرہویں تک دسویں کی طرح عمل ہوتا ہے۔ سولہویں شب سے اُنیسویں شب تک پھر روزانہ ایک بتّی کا اضافہ ہوتا جاتا

ہے بیس وا کیس کو پھر ایک ایک بتّی بڑھاتے ہیں۔ تیئسویں رات مثل بائیسویں کے گزرتی ہے اور چوبیسویں شب سے آخر ماہ تک آٹھ آٹھ بتیاں روشن ہوتی ہیں۔

ہر فتیلے میں ایک سیر روغن اور آدھ سیر روئی خرچ ہوتی ہے۔ بعض مقام پر بجائے روغن کے چربی جلائی جاتی ہے اور بتّی کی بڑائی اور چھوٹائی کے لحاظ سے چربی کے خرچ کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔

جہاں پناہ نے حاضرین دربار شاہی کی رہنمائی کے لئے ایک شمع روشن کرائی ہے۔ دربار کے صحن کے سامنے چہل گزی یا اس سے بھی بلند ایک ستون نصب کیا جاتا ہے جس کو سولہ طنابوں سے استوار کرتے ہیں۔ اس ستون کے سرے پر ایک بڑا فانوس روشن کیا جاتا ہے۔ اس چراغ کو اکاس دیا کہتے ہیں۔ فانوس اس قدر روشن ہے کہ دور تک اس کی روشنی پھیلتی ہے اور اہل دربار بلاتکلف حضور میں حاضر ہوتے ہیں اور اپنی نشست گاہ کی شناخت کر لیتے ہیں۔ اس فانوس کی ایجاد سے قبل اہل دربار کو راستہ طے کرنے میں بڑی پریشانی اُٹھانی پڑتی تھی۔ اس کارخانے میں بیشمار منصب دار واحدی اور دیگر سپاہی ملازم و خدمت گزار ہیں۔ پیادوں کی یافت دو ہزار چار سو دام سے زیادہ اور اسّی دام سے کم نہیں ہے۔

آئین(19)

شکوہ سلطنت

چہار طاق فرمانروائی کا آفتاب درخشاں (ایوان سلطنت کی اصل رونق) درحقیقت وہ نورالٰہی ہے جو خدا کی طرف سے بلاواسطہ بادشاہوں کو عطا ہوتا ہے۔ عالی ہمت حکمران ظاہری شان وشوکت کے محض اس لئے دلدادہ ہوتے ہیں کہ وہ اسے تنویرالٰہی کا ظہور جانتے ہیں۔ مولف چندلوازمہ ءشاہی کا جو اس زمانے میں رائج ہیں ذکر کر کے سعادت حاصل کرتا ہے۔

(1) اورنگ ۔ یہ کئی قسم کا بنایا جاتا ہے۔ اورنگ بعض مرصّع ہوتے ہیں اور بعض سونے کے اور بعض چاندی کے۔ ان کے علاوہ مختلف قسم کے اور بھی تخت تیار کئے جاتے ہیں۔

(2) چتر۔ بیشمار قیمتی جواہرات سے مرصع ہوتا ہے جن میں سات جواہرات کا ہونا تو بیحد ضروری ہے۔

(3) سائبان ۔ یہ بیضاوی شکل کا اور ایک گز بلند ہوتا ہے اس کا دستہ بالکل چتر کے مشابہ ہوتا ہے۔ زربفت اوپر لگایا جاتا ہے اور تقریباً کُل سائبان جواہرات سے مرصع ہوتا ہے آفتاب کی تپش کے وقت ملازمین شاہی اپنے ہاتھ میں لے کر ہمراہ رکاب رہتے ہیں۔ اسی کو آفتاب گیر بھی کہتے ہیں۔

(4) کوکبہ۔ ان کی ایک تعداد محفل شاہی کے سامنے آویزاں کی جاتی ہے۔ مذکورہَ بالا چارلوازمہ ءحشمت خاص فرمانروا کے لئے مخصوص ہیں۔

(5) علم۔ سواری کے وقت کم از کم پانچ عدد قُر کے ہمراہ رہتے ہیں۔ (قُر سے مراد، علموں، ہتھیاروں اور دیگر لوازمہ ءحشمت کی اجتماعی حالت ہے جو بادشاہ کی سواری کا خاص نشان تھا)

یہ علم ہمیشہ ریشمی غلافوں میں رہتے ہیں لیکن مجلس نشاط و معرکہء کارزار میں غلاف سے باہر کر لئے جاتے ہیں۔

(6) چتر توق۔ یہ بھی علم کی ایک قسم ہے لیکن اس سے چھوٹا ہوتا ہے اور تبت کے باز کی دُم کا بنایا جاتا ہے۔

(7) تمن توق۔ یہ بالکل چتر توق کا سا ہوتا ہے لیکن کسی قدر دراز بنایا جاتا ہے۔ علموں کے اقسام میں دونوں مذکورۂ بالا علم اعلیٰ نشان امارت سمجھے جاتے ہیں اور آخرالذکر علم امرائے کبار کو بھی عطا ہوتے ہیں۔

(8) جھنڈا۔ یہ ایک ہندوستانی علم ہے۔

قر میں ہر ایک قسم کا علم ہوتا ہے لیکن کسی عظیم الشان موقع پر ہر قسم کی تعداد زیادہ ہوتی ہے۔

باجوں میں جو باجہ کہ نقّارخانے میں مستعمل ہے اُسے کورگھ کہتے ہیں۔ یہ وہی نقّارہ ہے جس کو عرف عام میں دمامہ کہتے ہیں۔ تقریباً اٹھارہ جوڑ دماموں کی برابر بجتی ہے جن کی آواز بیحد سخت اور بھاری ہوتی ہے۔

(9) نقّارہ۔ اس کے کم و بیش بیس جوڑ برابر بجائے جاتے ہیں۔

(10) دہل۔ ہر بار چار عدد سے کام لیا جاتا ہے۔

(11) کرنا۔ یہ چاندی اور سونے اور پیتل کے بنائے جاتے ہیں اور چار سے کم کبھی نہیں بجائے جاتے۔

(12) سرنا۔ یہ پارسی و ہندی دونوں قسم کے ہوتے ہیں نو عدد ملا کر بجائے جاتے ہیں۔

(13) نفیر۔ پارسی، فرنگی اور ہندی تین طرح کے ہوتے ہیں۔ ہر قسم میں سے چند عدد لے کر ساتھ بجاتے ہیں۔

(14) سینگ۔ یہ باجہ تانبے کا گائے کی سینگ کی شکل کا بنتا ہے یہ دو مل کر بجتے ہیں۔

(15) سنج۔ اس باجے کے تین جوڑ برابر بجائے جاتے ہیں۔

قدیم زمانے میں چار گھڑی رات و دن باقی رہے نوبت بجتی تھی لیکن اب ایک مرتبہ آدھی رات کو جب کہ آفتاب اوپر کو چڑھتا ہے اور دوسری بار طلوع صبح کے قریب طلوع آفتاب سے ایک گھڑی قبل ہنرمند نوازندے سرنا بجانے میں جادو کا کام کرتے اور اس طرح خواب غفلت میں

سونے والوں کو بیدار کرتے ہیں۔

آفتاب نکلنے کے ایک گھڑی بعد پہلے بانسری بجاتے ہیں اس کے بعد تھوڑی دیر کورگھ بجاتے ہیں اور پھر سوا نقارے کے نفیر و کرنا وغیرہ لوازمہء حشمت کی آوازوں سے دُنیا گونج اُٹھتی ہے۔اس کے تھوڑی دیر بعد سرنا بجائی جاتی ہے اور نشاط انگیز نفیروں کے ذریعے سے اُصول نغمہ نوازی کی پوری حفاظت کی جاتی ہے۔ایک گھڑی اور گزرنے کے بعد نقارہ نوازی شروع ہوتی ہے اور تمام ہنرمند پیشہ ور بادشاہ بلند اقبال کی شان وشکوہ کے آوازے کو اہل عالم تک پہنچاتے ہیں۔

نقارہ نواز کے بعد سات امور کے انجام دینے سے رنگ عشرت دوبالا ہو جاتا ہے۔ اوّل بیشتر۔مرسل و مرسلی گانا ہے جو خاص اُصول نغمہ ہے۔اس کے بعد برداتت (بردتت) کی نوبت آتی ہے۔ یہ بھی چند خاص اصول کا مجموعہ ہے۔ برداتت کے وقت تمام ہنرمند خدام باجہ بجاتے ہیں۔ برداتت کے بعد زیر کا کمال دکھاتے ہیں اور آواز کو بلندی سے پستی کی طرف لے آتے ہیں۔

دوم چار اصول کو یعنی اخلاطی، ابتدائی، شیرازی، قلندری اور نکر تکر قطرہ بجائے جاتے ہیں جو ایک گھڑی تک سامعین کو محظوظ کرتے ہیں۔

سوم۔خوارمی۔قدیم و جدید سروں کا لطف۔اس راگ میں قبلہء عالم نے دوسو سے زائد سُر ایجاد فرمائے ہیں جن سے ہر خاص و عام لطف اندوز ہوتا ہے۔ان ایجاد کردہ سُروں میں خاص کر جلال شاہی اور مہا میر کرکت اور نوروزی۔

چوتھے شادیانے کا بجانا۔ پانچویں یک دوری نغمہ۔ چھٹے اصول اذفر (ادفر) ا(اوفر) جس میں سُر پہلے اونچا ہوتا ہے اور بعد میں نیچا۔ساتویں مرسل خوارزمی کے بعد بار دگر مرسلی بجائی جاتی ہے اور آخر میں فروگزاشت کے بعد دعائے دولت و اقبال کی نغمہ سرائی ہوتی ہے اور اس کے بعد تمام لوگ پھر نغمہء زیر گاتے ہیں اور دلکش و دلچسپ عبارات و اشعار پر یہ ہنگامہ عشرت ختم ہوتا ہے۔

یہ طریقہ بھی ایک گھڑی تک جاری رہتا ہے اور اس کے بعد سرنالی اپنا کمال دکھلاتے ہیں اور دوسری ایک گھڑی تک یہ ہنگامہء عشرت برپا رہ کر بہترین طریقے پر ختم ہوتا ہے۔ جہاں پناہ جس طرح کہ علم موسیقی میں ماہرین فن سے زیادہ کامل ہیں اسی طرح میدان عمل

میں بھی اس آسان نما مشکل کے حل کرنے میں ہر صاحب کمال پر سبقت لے جاتے ہیں۔ خاص کر نقّارہ نوازی میں۔

اس شعبے میں بھی منصب دار واحدی اور دیگر سپاہ ملازم ہیں۔ پیادوں کی تنخواہ تین سو چالیس دام سے زیادہ اور چوہتّر دام سے کم نہیں ہے۔

آئین(20)

نگین شہنشاہی

مُہر شاہی سلطنت کی ہر سہ اہم شاخوں میں مستعمل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دُنیا میں ہر شخص کو معاملات یعنی لین دین میں اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ جہاں پناہ کے ابتدائی عہد معدلت میں مولانا مقصودؔ مُہر کن نے فولاد کے ایک ٹکڑے پر خود بادشاہ اور اس کے اجداد گرامی کے اسماء امیر تیمور صاحبقراں تک خط رقاع میں کندہ کیے۔ اس کے بعد اُسی مُہر پر مولانائے مذکور نے دوسرے قطعے پر تنہا جہاں پناہ کا نام نامی خط نستعلیق میں کندہ کیا۔ اجرائے احکام و دادخواہی کے فرامین پر ایک محرابی مُہر لگائی جاتی تھی جس پر جہاں پناہ کا اسم گرامی کندہ تھا اور بادشاہ کے نام نامی کے گرد یہ بیت منقوش ہے۔

راستی موجب رضائے خداست
کس ندیدم کہ گم شد ازرہِ راست

تمکینؔ نے ایک دوسری مُہر بنائی اور اس کے بعد مولانا احمد علی دہلوی نے ان ہر دو مُہر کے کندہ کرنے میں سحر آفرینی کی۔

مدوّر مُہر الروک کے نام سے مشہور ہے۔ ازوک چغتائی لفظ ہے۔ یہ مُہر فرمان ثبتی میں کام میں لائی جاتی ہے۔ کلاں مُہر جس پر جہاں پناہ اور نیز بادشاہ کے اجداد کے اسماء کندہ ہیں قدیم زمانے میں اُن خطوط پر لگائی جاتی تھی جو بادشاہ کی طرف سے دوسرے شاہان ممالک کے نام روانہ کیے جاتے تھے لیکن اب ہر دو شعبوں میں مستعمل ہے۔

دیگر احکام سلطنت کے لئے ایک چہار گوشہ مُہر مخصوص ہے جس پر اللہ اکبر جل جلالہ کندہ

ہے۔شاہی حرم سرا کے اجرائے احکام میں ایک دوسری مُہر مستعمل ہے۔فرامین شاہی کے لئے جداگانہ نقش مختلف صورتوں میں تیار کیا گیا ہے۔

چندنقاشوں کے نام مندرج ذیل ہیں۔

(1) مولانا مقصود ہروی۔ جنت آشیانی کے ملازمین میں تھا یہ شخص خط رقاع ونستعلیق بہت عمدہ لکھتا تھا۔مقصود نے علاوہ مہر کے اصطرلاب کرہ اور چند مسطر بھی ایسے بنائے کہ اہل فن اُنہیں دیکھ کر حیرت زدہ ہو گئے۔ جہاں پناہ کی مربیانہ توجہ سے مقصود نے اور زیادہ اپنے فن میں کمال حاصل کر کے یکتائے روزگار رہا۔

(2) تمکین کابلی۔اس شخص نے اپنے وطن میں نشو ونما حاصل کیا اور اس صنعت میں ایسا کمال حاصل کیا کہ اپنے اسلاف کا فخر بن کر خط نستعلیق میں ان پر بھی سبقت لے گیا۔

(3) میر دوست کابلی۔ یہ شخص رقاع اور نستعلیق خطوط میں مہریں عقیق پر کندہ کرتا ہے۔ اگرچہ میر دوست کابلی، مقصودؔ و تمکین کا ایسا صاحب کمال نہیں ہے لیکن اس کا خطِ رقاع نستعلیق سے بہتر ہے۔یہ شخص دھاتوں کے پرکھنے میں بھی دستگاہ رکھتا ہے۔

(4) مولانا ابراہیم۔ یہ شخص عقیق نگاری میں اپنے بھائی شرف یزدی کا شاگرد ہے لیکن اس میں شبہ نہیں کہ اپنے فن میں اسلاف سے سبقت لے گیا ہے۔اس کے رقاع ونستعلیق اور قدیم اور مشہور اُستادوں کے اُنہیں خطوط میں کوئی شخص تمیز نہیں کر سکتا۔یہی شخص ہے جس نے بیش قیمت لعلہائے شاہی پر لعل جلالی کا نقش کندہ کیا ہے۔

(5) مولانا علی احمد دہلوی۔ یہ شخص فولاد پر نقاشی کرنے میں یگانہء روزگار ہے۔تمام اہل فن اس صنعت میں اس کا لوہا مانتے ہیں اور اُس کے نقوش پر مشق کرتے ہیں۔اگرچہ اس کا نستعلیق تو عدیم المثال ہے لیکن اور اقسام خطوط میں بھی اُسے کمال حاصل ہے۔اس پیشے میں اپنے باپ شیخ حسین کا شاگرد ہے اور مولانا مقصودؔ کی تقلید اور اُن کے نقوش پر غور کرنے سے صاحب کمال ہو کر اپنے ہمعصروں پر سبقت لے گیا ہے۔

آئین(21)

فرّاش خانہ

جہاں پناہ اس صیغے کو عمدہ قیام گاہ اور سردی و گرمی و بارش ہر سہ موسم کے گزند سے محفوظ رہنے کا ذریعہ خیال فرماتے ہیں۔ بادشاہ اس کو شان حکومت کا ایک جز و سمجھتا ہے اور اس زیب و زینت کو بھی خدا پرستی میں داخل جانتا ہے۔ اس کارخانے کی اقسام اور تعداد دونوں میں خاطر خواہ اضافہ ہوا ہے اور نئی ایجادوں نے سونے پر سہاگہ کا کام کیا ہے۔ ناظرین کی آگاہی کے لئے چند چیزوں کا ذکر حوالہء قلم کیا جاتا ہے۔

(1) بارگاہ۔ فراش خانے کی سب سے بڑی شئے ہے۔ اس میں دس ہزار آدمیوں سے زیادہ بیٹھ سکتے ہیں۔ ایک ہزار تیز دست فرّاش آلات جر کے ذریعے سے ایک ہفتے میں اسے استادہ کر سکتے ہیں۔ اس میں اکثر دو دروازے ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک چند برنجیوں سے جڑے ہوتے ہیں۔ سادی بارگاہ کی تیاری میں جو مخمل و زربفت وغیرہ سے نہیں بنائی جاتی دس ہزار روپے خرچ ہوتے ہیں۔ زرّیں بارگاہوں کی قیمت کا اندازہ مشکل ہے صرف سادی بارگاہ کے اخراجات سے زرّین بارگاہوں کے مصارف کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

(2) چوبین راوٹی۔ یہ دس ستونوں پر استادہ کی جاتی ہے۔ ہر ستون کچھ نہ کچھ زمین میں گڑا رہتا ہے۔ بلندی میں تمام ستون برابر ہوتے ہیں سوا دو کھمبوں کے جو بقیہ ستونوں سے کچھ زیادہ بلند ہوتے ہیں جن پر صلیب نما کڑیاں لگائی جاتی ہیں ہر ستون کے اوپر اور نیچے ایک ایک داسہ (ایک مثلث نما لکڑی) لگایا جاتا ہے اور داسوں اور صلیبی کڑیوں پر چند لوہے کے شہتیریں رکھ کر ستون کو بیحد مضبوط کر دیتے ہیں۔

اس میں ایک یا دو دروازے ہوتے ہیں اور سب سے نیچے درجے کی بلندی پر ایک چبوترہ بنایا گیا ہے۔ چوبین راوٹی کا اندرونی حصہ زربفت و مخمل سے آراستہ ہے اور بیرونی حصے میں سقرلاط ہے۔ یہ قیمتی کپڑے ریشمی ڈوریوں کے ذریعے سے دیواروں سے بندھے ہوتے ہیں۔

(3) دو آشیانہ منزل۔ یہ دومنزلہ مکان اٹھارہ ستونوں پر قائم ہے۔ ہر ستون چھ گز بلند ہے۔ ستونوں کے اوپر کلان و خُرد تختے جمے ہوئے ہیں اور اُسی کے اندر چار دِرعی ستون نصب کئے جاتے ہیں جن سے ایک عمدہ بالا خانہ بن جاتا ہے۔ اس کا اندرونی و بیرونی حصہ بھی چوبین راوٹی کی طرح آراستہ ہوتا ہے۔ دھاویکی منزلوں میں جہاں پناہ کی خوابگاہ ہے اور یہی مقام وہ عبادت کدہ ہے جہاں بادشاہ آفتاب کی پرستش کرتے ہیں۔

مختصر یہ کہ مقام مذکور ایک ایسے شخص سے مشابہ ہے جو اپنے دنیاوی فرائض کو ادا کرنے کے بعد ہر ممکن طریقے سے رضائے الٰہی حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ کامل انسان جس کی ایک آنکھ تو عبادت گاہ کے خلوت کدے سے لگی ہوئی ہے اور دوسری آنکھ سے دُنیائے فانی کو غائز نگاہوں سے دیکھتا ہے۔

عبادت کے ختم پر بیگمات کو اندر حاضر ہونے کی اجازت مرحمت ہوتی ہے، اور اس کے بعد اراکین دولت کورنش کی سعادت سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں۔ جہاں پناہ سفر میں اسی بالا خانے کے ایک حصے سے جس کو جھروکہ کہتے ہیں ہاتھیوں اور گھوڑوں کی لڑائی کا تماشا دیکھتے ہیں۔

(4) زمیں دوز۔ یہ ایک خیمہ ہے جو مختلف اشکال کا بنایا جاتا ہے جس میں کبھی ایک اور کبھی دوستونی دروازے ہوتے ہیں۔ اس کے اندر جابجا پردے آویزاں کر کے خیمے کو مختلف حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں۔

(5) عجائبی۔ نو شامیانوں کو چار ستونوں پر تانتے ہیں۔ پانچ شامیانے چہار گوشہ اور چار مخروطی ہوتے ہیں۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان میں صرف ایک ہی درجہ ہوتا ہے اور تمام عجائبی صرف ایک ہی ستون پر قائم ہوتی ہے۔

(6) منڈال۔ پانچ شامیانوں کو باہم ایک دوسرے سے ملا کر چار ستونوں پر نصب کرتے ہیں۔ کبھی چار شامیانوں کو تھوڑا نیچے جھکا کر خلوت کدہ بناتے ہیں اور کبھی انہیں چاروں کو بلند تانتے ہیں اور صرف ایک سمت بطور ضلع کے کشادہ رکھ کر عشرت ونشاط حاصل کرتے ہیں۔

(7) آٹھ کھمبہ۔ سترہ شامیانے کبھی علیحدہ علیحدہ اور کبھی باہم ایک دوسرے سے پیوستہ آٹھ ستونوں پر لگائے جاتے ہیں۔

(8) خرگاہ۔ لپیٹ دار خیمہ ہے جس میں کبھی ایک اور کبھی دو دروازے ہوتے ہیں۔

(9) شامیانہ۔ یہ طرح طرح کے ہوتے ہیں اور بارہ گزی سے زائد نہیں ہوتے۔

(10) قلندری۔ اس کا حال اوپر مذکور ہو چکا۔

(11) سراپردہ۔ قدیم زمانے میں کُھر درے ٹاٹ کی بنائی جاتی تھی لیکن جہاں پناہ اپنے عہد معدلت میں غالیچے کے سراپردے تیار فرماتے ہیں جن سے علاوہ اضافہء حشمت کے آرام بہت ملتا ہے۔

(12) گلال بار۔ چوبی سراپردہ ہے جس کے مختلف حصے خرگاہ کی دیوار کی طرح چمڑے کے تسموں سے ایک دوسرے سے پیوستہ ہیں۔ اس کو سفر میں لپیٹ کر لے جاتے ہیں۔ گلال بار سرخ کپڑے کی بنائی جاتی ہے اور جابجا فیتے ٹکے رہتے ہیں۔

(13) گلیم۔ جہاں پناہ نے طرح طرح کے قالین ایجاد فرمائے ہیں اور ان میں عجیب اور دلکش گرہیں دی گئی ہیں۔ بادشاہ نے تجربہ کار استاد مقرر فرمائے جنہوں نے ایسے بہترین نمونے تیار کئے کہ ایرانی و تورانی قالینوں کی یاد دلوں سے فراموش ہوگئی۔ اگرچہ تمام سال سوداگر گوشکان، خورستان، کرمان اور سبزوار وغیرہ سے اب بھی قالین لاتے ہیں۔ پیشہ وروں نے ہندوستان ہی میں قیام کرلیا ہے اور بہت زیادہ فائدہ اُٹھا رہے ہیں۔ تقریباً ہر شہر خصوصاً آگرہ، فتح پور اور لاہور میں بہترین قالین تیار ہوتے ہیں۔

شاہی کارخانے میں بے مثل قالین تیار کیا جاتا ہے جو چوبیس گز سات طسوج لانبا اور گیارہ گز آدھا طسوج چوڑا ہوتا ہے۔ اس کی تیاری میں ایک ہزار آٹھ سو دس روپے صرف ہوتے ہیں جس کی قیمت تجربہ کار سوداگر دو ہزار سات سو پندرہ روپے لگاتے ہیں۔

(14) تکیہء نمد۔ کابل و فارس سے لاتے ہیں اور نیز ہندوستان میں بھی بنائی جاتی ہے۔ جاجم، شطرنجی، بلوچی اور بوریوں کے اقسام جو ریشم سے تیار کی جاتی ہیں معرض تحریر میں نہیں آسکتیں۔

آئین(22)

آبدارخانہ

جہاں پناہ اس سرچشمہء زندگی کو آب حیات فرماتے ہیں۔ بادشاہ نے اس محکمے کا انتظام بیدار مغز اہل کاروں کے سپرد فرمایا ہے۔قبلہء عالم خود زیادہ پانی نہیں پیتے لیکن سررشتہء آب پر ہر وقت خاص توجہ فرماتے ہیں۔ بادشاہ سفر وحضر ہر وقت گنگا کا پانی نوش فرماتے ہیں معتمد ملازمین کا ایک گروہ دریا کے کنارے مامور ہے جو سربمہر کوزوں میں پانی بھر کر لاتا ہے۔

جب جہاں پناہ آگرے اور فتح پور میں قیام فرماتے ہیں تو قصبہء سوروں سے پانی لایا جاتا تھا۔اس زمانے میں جبکہ شاہی خیمہ لاہور میں نصب ہے ہردوار کے عمدہ پانی سے آبدارخانہ سیراب ہے۔

باورچی خانے میں جمنا اور چناب کا پانی یا آب باراں صرف ہوتا ہے لیکن ان میں تھوڑا پانی گنگا کا ملایا جاتا ہے۔سیر وشکار کے وقت جہاں پناہ اپنی مہربانی و دوراندیشی سے تجربہ کار اور آب آزما اہل کاروں کا تقرر فرماتے ہیں جو عمدہ اور صاف پانی آزمائش کے بعد بہم پہنچاتے ہیں۔

قبلہء عالم نے اپنی دوراندیشی سے شورے کو جو بندوق میں آگ کا کام دیتا ہے سرمایہء سردی قرار دیا ہے جس سے ہر امیر و فقیر کو مسرّت خیز راحت پہنچ رہی ہے۔

شورہ ایک کھاری خاک ہے۔ایک سیر شورہ سوراخ دار برتن میں بھر دیا جاتا ہے اور تھوڑا پانی اس پر چھڑکا جاتا ہے، اس کے قطرات کو جوش دے کر مٹی کو پانی سے

جدا کر لیتے ہیں۔

ایک سیر پانی جست یا چاندی یا کسی دوسری دھات کے برتن میں بھر دیا جاتا ہے۔ ظرف کا منہ مضبوط باندھتے ہیں۔ایک بڑے ظرف میں ڈھائی سیر شورہ اور پانچ سیر پانی ڈالتے ہیں اور سر بستہ کوزے کو اس بڑے ظرف میں رکھ کر پاؤ گھنٹہ خوب ہلاتے ہیں۔اس ترکیب سے سر بستہ کوزے کا پانی ٹھنڈا ہو جاتا ہے۔ایک روپے کو 3/4 سے لے کر چار من تک شورہ فروخت ہوتا ہے۔

31ھ الٰہی میں بادشاہ نے پنجاب میں قیام فرمایا اور اُس زمانے سے برف کا رواج ہوا۔ برف شمالی کوہ سے خشکی وتری دونوں راستوں سے ڈاک چوکی بہل اور کہاروں کے ذریعے سے لائی جاتی ہے اس کا خزینہ قصبہء پنہاں (سنہاں) کے قریب ہے جو لاہور سے پینتالیس کوس کے فاصلے پر آباد ہے۔اس نئی تجارت سے سوداگروں نے فائدہ اُٹھایا اور رعایا کو خوشی و راحت نصیب ہوئی۔ یہ برف ایک روپے کو دو یا تین سیر فروخت ہوتی ہے۔مفید ترین طریقہ یہ ہے کہ برف کشتیوں پر لائی جاتی ہے اور اس کے بعد بہل پر اور سب سے کم کہاروں کے ذریعے سے لانے میں فائدہ ہوتا ہے۔ پہاڑی باشندے برف کی سلیں لا کر فروخت کرتے ہیں۔ ہر سل وزن میں تیس سیر سے زیادہ اور پچیس سیر سے کم نہیں ہوتی۔معمولی نرخ پانچ دام ہے۔لیکن اگر سلوں کو دور لے جانا پڑتا ہے تو چوبیس دام سترہ چیتل ادا کرنے پڑتے ہیں۔اگر فاصلہ زیادہ نہیں ہے تو اُجرت پندرہ دام تک آ جاتی ہے۔

برف دس کشتیوں پر روزانہ لائی جاتی ہے جن میں ایک کشتی دارالسلطنت آتی ہے۔ ہر کشتی کو چار ملاح کھیتے ہیں اور ہر سل بارہ سے چھ سیر تک کی ہوتی ہے سلوں کے وزن میں موسمی اثر سے تفاوت بھی ہو جاتا ہے۔

ہر بہل دو پشتارے لاتی ہے۔ راستے میں بارہ ڈاک چوکیاں ہیں جہاں گھوڑے بدلے جاتے ہیں۔اس کے علاوہ ایک ہاتھی بھی کام میں لایا جاتا ہے بارہ سلیں دس سے چودہ سیر تک روزانہ پہنچتی ہیں۔اس درآمد کے ذریعے سے جو برف آتی ہے وہ جاڑے میں فی سیر تین دام اکتیس چیتل اور بارش کے موسم میں چودہ دام بیس چیتل اور وسطی زمانے میں نو دام ساڑھے اکتیس چیتل کے نرخ سے فروخت ہوتی ہے لیکن عام نرخ پانچ دام ساڑھے

پندرہ چھٹانک فی سیر ہے۔

برف جب کہاروں کے ذریعے سے لائی جاتی ہے تو چودہ چوکیوں پر اٹھائیس مزدور کام کرتے ہیں۔ ہر روز چار پشتارے آتے ہیں جن میں چار بنڈل ہوتے ہیں۔ یہ برف اوائل میں پانچ دام 1/2 19 چھٹانک اور وسطی زمانے میں تیرہ دام 1/2 2 چھٹانک اور آخر میں 19 دام 1/8 15 چھٹانک فی سیر کے حساب سے فروخت ہوتی ہے۔ عام طور پر اس برف کا نرخ 3/4 8 دام فی سیر سمجھا جاتا ہے۔ عام اشخاص صرف موسم گرما میں اور امراء ہر زمانے میں برف کا استعمال کرتے ہیں۔

آئین (23)

مطبخ (باورچی خانہ)

جہاں پناہ نے اس صیغے پر بھی خاص توجہ فرمائی ہے اور اپنی دور اندیشی سے معقول قوانین اس سررشتے کے لئے بھی وضع فرمائے ہیں۔ یہ ممکن نہ تھا کہ ایسے عالی خیال فرمانروا کی توجہ خاص مطبخ ایسے اہم شعبے کی طرف نہ ہوتی۔ ظاہر ہے کہ انسانی مزاج کا اعتدال جسم کی توانائی وقوت، ظاہری و باطنی سعادتوں سے بہرہ اندوز ہونے کی قابلیت اور دینی و دُنیاوی برکات سے فائدہ اُٹھانے کی استعداد کا پیدا ہونا یہ تمام باتیں اس امر پر منحصر ہیں کہ انسان کی غذا و خورش بہترین طریقے پر عمل میں آئے۔

غذا کو بہترین طریقے اور عمدہ اُصول پر استعمال کرنا انسان کو دیگر حیوانات سے ممتاز کرتا ہے ورنہ نفس شکم سیری میں بنی آدم اور دوسرے چوپایوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر جہاں پناہ کا حوصلہ بلند اور عقل کامل نہ ہوتی اور اگر بادشاہ کے پاک دل میں بنی نوع انسان کے ساتھ ایک عالمگیر ہمدردی کا خیال جاگزیں نہ ہوتا تو یہ حقیقت شناس فرمانروا گوشہء خلوت میں جابیٹھتا اور قبلہء عالم کو خواب و غذا کچھ بھی یاد نہ رہتے۔ لیکن اس عظمت شہنشاہی اور دنیوی و دینی سیادت کے باوجود اب بھی جہاں پناہ کی پاکیزہ طبیعت کا یہ عالم ہے کہ خدمت گزاروں سے کبھی یہ ارشاد نہیں ہوتا کہ آج فلاں فلاں خاصہ تیار کیا جائے۔

قبلہء عالم خود صرف ایک وقت غذا نوش فرماتے ہیں اور سیر ہونے سے پیشتر ہی دسترخوان بڑھا دیا جاتا ہے۔ ان تمام امور کے باوجود کھانے کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے لیکن ملازمین تمام سامان اس طرح تیار رکھتے ہیں کہ فرمائش کے ایک گھنٹے بعد سو قاب دسترخوان پر چُن دی جاسکتی

ہیں۔شاہی حرم سرا میں جو کھانا صرف ہوتا ہے اس کی تقسیم صبح سے شروع ہوتی ہے اور رات تک سلسلہ جاری رہتا ہے۔

جہاں پناہ نے تجربہ کار و دیانت دار اشخاص اس کام پر مقرر فرمائے ہیں اور تمام خدّام بارگاہ ہروقت اپنے فرائض منصبی انجام دینے پر مستعدو آمادہ رہتے ہیں۔اس سررشتے کا افسر بھی وزیراعظم کا ماتحت ہے۔ جہاں پناہ نے علاوہ معاملات کے اس صیغے کا انتظام بھی وزیراعظم کے سپرد فرمایا ہے لیکن باوجود اس احتیاط کے خود جہاں پناہ بھی ہر وقت توجہ فرماتے رہتے ہیں۔

بادشاہ نے ایک کارفرما و بے ریا شخص کا اس سررشتے میں تقرر کیا ہے جس کو میر بکاول کہتے ہیں۔اس شخص کی دیکھ بھال پر اس سررشتے کی کامیابی کا مدار ہے۔میر بکاول کے ماتحت دیانتدار مددگاروں کا تقرر عمل میں آیا ہے۔نقد وجنس کے حساب و کتاب کے لئے خزانچی اور متعدد خورش شناس مقرر کئے گئے ہیں۔ان کے علاوہ مختلف ممالک کے تجربہ کار باورچی و رکابدار اس سررشتے میں ملازم اور اپنا کام خوبی سے انجام دیتے ہیں اور ایک صحیح نویس تیکچی ان کی نگہبانی کرتا ہے۔

ہر ملک کے باورچی طرح طرح کے کھانے پکاتے ہیں اور غلّہ وترکاری گوشت وروغن و شیرینی ومصالحہ دار اشیاء میں قسم قسم کی نعمتیں ہر روز مہیا کی جاتی تھیں۔روزانہ تصرفی کھانا ایسا تیار کیا جاتا ہے کہ جو امراء کو دعوتوں کے موقع پر کمتر میسر آتا ہے۔تصرفی کھانے کے اقسام وذائقے سے خاصے کے کھانے کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

نوروز کے آغاز میں مددگار خزانچی ایک سالہ تخمینہ تیار و پیش کرتا ہے جس کی رقم اُس کو ادا کردی جاتی ہے۔روپیوں کی تھیلی اور اجناس کے حجروں پر میر بکاول اور منشی کی مہریں لگی ہوتی ہیں۔ ہر ماہ روزانہ اخراجات کا صحیح اندازہ بنا کر اس مہینے کا حساب تیار کیا جاتا ہے جن کی رسیدوں پر دو عہدہ داروں کی مہریں ہوتی ہیں۔اس کارروائی کے بعد نقد وجنس اسی مرتبہ حساب کے مطابق خرچ کی جاتی ہیں۔

ہر سہ ماہی میں دیوان بیوتات اور میر بکاول ہر قسم کی چیزیں فراہم کر کے خرچ کے لئے جمع کر لیتے ہیں۔سکھداس چانول بہرائچ سے دیوزیرہ چانول گوالیار سے اور جنجن راجواری سے اور

میملہ و روغن زرد حصار فیروزہ سے، قاز، مرغابی اور اکثر ترکاریاں کشمیر سے منگائی جاتی ہیں۔ نمونے ہر وقت سر رشتے میں موجود رہتے ہیں۔

ان کے علاوہ بکریاں، بھیڑ، بربری، مرغ و قاز وغیرہ کو باورچی پالتے اور فربہ کرتے ہیں۔ مرغیاں ایک مہینے سے زیادہ نہیں رکھی جاتیں۔ مذبح شہر اور لشکر کے باہر اور دریا یا تالاب کے کنارے واقع ہے۔ ذبح کے بعد گوشت دھویا جاتا ہے اور پھر کیسوں میں بھر کر لاتے ہیں اور باورچیوں کی مُہر ہونے کے بعد کیسے باورچی خانے میں بھیج دیئے جاتے ہیں۔ باورچی خانے میں گوشت دوبارہ دھویا جاتا ہے اور اس کے بعد پکنے کے لئے دیگ میں ڈالا جاتا ہے۔

بہشتی اپنی مشکوں سے برتنوں میں پانی بھرتے ہیں۔ برتنوں کا منہ سربمہر کپڑوں سے بندھا رہتا ہے۔ ریگ کے تہ نشین ہو جانے کے بعد پانی استعمال میں آتا ہے۔ ایک چھوٹا سا باغ مطبخ سے متعلق ہے جس سے ہر وقت تازہ ترکاریاں لے کر مصرف میں آتی ہیں۔

میر بکاول اور حساب نویس ہر چیز کے خرچ کا اندازہ کر کے روزانہ کے مصرف کے لئے اس مقدار کو متعین کر دیتے ہیں۔ یہ دونوں اشخاص روزنامچہ، برآورد، قبض الوصول وغیرہ پر اپنی مہریں کرتے اور سر رشتے کے ہر کام کی پوری نگرانی کرتے ہیں۔ بدکاروں، یاوہ گویوں اور بیگانوں کا اس سر رشتے میں دخل نہیں ہے۔ شخصی شناسائی کافی نہیں سمجھی جاتی اور کوئی شخص بلا ضمانت کے مطبخ میں ملازم نہیں ہو سکتا۔

خاصے کا کھانا طلائی، نقرئی، سنگی اور خاکی ظروف میں تیار ہوتا ہے چند دیگچیاں کسی ایک ماتحت بکاول کے سپرد کی جاتی ہیں جو خاص اسی کے انتظام میں تیار ہوتی ہیں۔ کھانا ایک شامیانے کے نیچے پکایا اور نکالا جاتا ہے اور محافظین برابر دیکھ بھال کرتے رہتے ہیں۔

کھانا پکانے والے پخت کے وقت آستین چڑھا کر دامن کمر سے باندھ لیتے ہیں اور اپنا منہ اور ناک بند کر لیتے ہیں۔ تیاری کے بعد کھانے کو پہلے بکاول اور چاشنی گیر چکھتے ہیں۔ اس کے بعد میر بکاول چکھتا ہے اور پھر کھانا قابوں میں نکالا جاتا ہے۔ طلائی اور نقرئی قابیں سرخ کپڑوں میں اور چینی اور تانبے کے ظروف سفید کپڑوں میں باندھ دیئے جاتے ہیں اور میر بکاول ان کپڑوں پر اپنی مہر کر کے ہر کھانے کا نام بستہ قابوں پر لکھ دیتا ہے۔ منشی باورچی خانہ تمام کھانوں کی ایک فہرست تیار کر کے میر بکاول کی مہر کے بعد اندر روانہ کر دیتا ہے تاکہ کسی قسم کا تغیر نہ ہونے پائے۔

کھانے کی قابیں بکاول، باورچی خانہ اور دوسرے ملازمین اُٹھالیتے ہیں۔ چوبداران کے دونوں طرف ساتھ ہوتے ہیں اور راہرو کو کھانے کے پاس سے گزرنے نہیں دیتے۔ جب کھانے کی قابیں اندر پہنچ جاتی ہیں تو رکابدار طرح طرح کی روٹیاں بستہ دہی اور اچار و لیموں و نیز سونٹھ طرح طرح کی ترکاریاں اسی طرح میر بکاول کی مُہر کرانے کے بعد حرم شاہی میں روانہ کر دیتے ہیں۔ اندرون قصر کے ملازم کھانے کو چکھ کر قابوں کو دسترخوان پر چنتے ہیں۔ تھوڑے عرصے کے بعد جہاں پناہ خاصہ نوش فرماتے ہیں۔ دسترخوان کے ملازم بادشاہ کے سامنے حاضر رہتے ہیں۔ سب سے پہلے فقرا کا حصہ علیحدہ کیا جاتا ہے۔ قبلہء عالم کھانے کی ابتداء دودھ یا دہی سے فرماتے ہیں اور کھانے سے فارغ ہو کر خدا کی بارگاہ میں سجدۂ شکر بجالاتے ہیں۔ میر بکاول ہر وقت حاضر رہتا ہے اور فہرست کے موافق برتنوں کو واپس لیتا ہے۔ میر بکاول غذا کے چند نیم پخت احتیاط کے خیال سے ہر وقت تیار رکھتا ہے۔

تانبے کے برتنوں پر ایک ماہ میں دو بار قلعی ہوتی ہے۔ جو برتن کہ شاہزادوں کے استعمال میں آتے ہیں اُن پر مہینے میں ایک بار قلعی کی جاتی ہے۔ شکستہ ظروف ٹھٹیری کو حوالے کر کے اُن کے عوض سے نئے برتن تیار کرائے جاتے ہیں۔

آئین (24)

مصالحہ

غذا کے اقسام

غذا کے بیشمار اقسام کا معرض تحریر میں لانا دشوار ہے لیکن ناظرین کی واقفیت و رہنمائی کے لئے چند اشیاء کا حال مندرج ذیل ہے۔

ہر پختہ خورش کی دراصل تین قسمیں ہیں۔

(1) بے گوشت جس کو عرف عام میں صوفیانہ کہتے ہیں۔

(2) گوشت با برنج وغیرہ۔

(3) گوشت وابا زیر (مصالحہ)۔

(1) زرد برنج (زردہ) یہ کھانا دس سیر چانول، پانچ سیر قند، ساڑھے تین سیر روغن زرد، آدھ سیر کشمش، آدھ سیر بادام و پستہ، پاؤ سیر نمک، آدھ پاؤ زنجبیل تر، 1 1/2 دام زعفران، 2 1/2 مثقال دار چینی سے تیار کیا جاتا ہے۔ یہ مقدار میں اس قدر ہوتا ہے کہ چار قاب بھر جاتے ہیں۔ بعض اشخاص اس کو صرف چند مصالحوں سے پکاتے ہیں بلکہ کبھی کبھی مصالحہ نہیں ڈالتے۔ بعض اوقات اس میں گوشت اور نمک بھی ڈالا جاتا ہے۔

(2) خشکہ۔ دس سیر چانول میں آدھ سیر نمک ڈال کر اس کو طرح طرح سے پکاتے ہیں۔ یہ بھی چار لبریز قابوں میں نکالا جاتا ہے۔ ایک من دوزیرہ دھانوں میں پچیس سیر چانول نکلتے ہیں جن میں سترہ سیر چانول سے دیگ بھر جاتی ہے۔ اسی طرح ایک من جنجن دھانوں میں بائیس سیر

چانول نکلتے ہیں۔

(3) کھچری۔ پانچ سیر چانول اور پانچ سیر مونگ کی دال اور اسی قدر روغن زرد 1/3 سیر نمک سے تیار ہوتی ہے۔ یہ کھانا سات قابوں میں نکالا جاتا ہے۔

(4) شیر برنج۔ دس سیر دودھ میں ایک سیر چانول، ایک سیر قند، اور ایک دام نمک ڈالتے ہیں۔ یہ پانچ قابوں کے لئے کافی ہوتی ہے۔

(5) تھولی۔ دس سیر نیم کوفتہ گیہوں میں جن کا ایک تہائی حصہ ضائع ہوتا ہے۔ پانچ سیر روغن زرد، دس مثقال کالی مرچ، چار مثقال دار چینی، 1/2 3 مثقال الائچی ولونگ 1/3 سیر نمک ڈال کر اس کو تیار کر لیتے ہیں۔ اکثر اشخاص ان میں دودھ اور شکر بھی ڈالتے ہیں۔ اس مقدار سے چار قاب لبریز نکالے جاتے ہیں۔

(6) چکھی۔ دس سیر گیہوں کا آٹا خمیر کر کے اُس کو دھوتے ہیں جب دو سیر خالص خمیر رہ جاتا ہے تو اس میں چانول یا مصالحہ ملاتے ہیں بعدازاں طرح طرح سے اس پر ہر قسم کا گوشت لپیٹتے ہیں۔ اس میں ایک سیر روغن زرد، ایک سیر پیاز، نیم دام زعفران، نیم دام بونگ والا پچی اور ایک ایک دام دار چینی و کالی مرچ و دھنیا اور تین تین دام ادرک و نمک ڈالتے ہیں جو دو قابوں میں نکالی جاتی ہے۔ اکثر لوگ اس میں عرق لیمو بھی شامل کر لیتے ہیں۔

(7) بادنجان۔ اسی قدر خمیر میں 1/2 1 سیر روغن زرد، 3/4 3 سیر پیاز، 1/4 سیر ادرک، اور عرق لیمو، پانچ پانچ مثقال کالی مرچ و دھنیا، نصف نصف مثقال الائچی اور لونگ، اس طرح چھ قاب تیار کئے جاتے ہیں۔

(8) پھت۔ یہ غذا مونگ، ماش، چنے وغیرہ سے بنتی ہے۔ دس سیر مرکب میں ڈھائی سیر روغن زرد اور آدھ سیر نمک وادرک، دو مثقال زیرہ اور نصف مثقال انگوزہ ملا کر اس کی پندرہ قابیں تیار کر لیتے ہیں۔ اس کو زیادہ تر خشکے میں ملا کر کھاتے ہیں۔

(9) ساگ۔ یہ پالک اور سبزیوں سے تیار کیا جاتا ہے اور بیحد مرغوب غذا ہے۔ دس سیر سبزی میں 1/2 1 سیر روغن زرد، ایک سیر پیاز، آدھ سیر ادرک، 1/2 5 مثقال کالی مرچ، نصف نصف مثقال لونگ والا پچی ملا کر چھ قابیں تیار کر لیتے ہیں۔

(10) حلوہ۔ دس سیر میدہ، دس دس سیر روغن زرد و قند کی پندرہ قابیں تیار ہوتی ہیں۔ یہ

مختلف طریقوں سے کھایا جاتا ہے۔

ان کے علاوہ قسم قسم کے مربّے اور شربت تیار کئے جاتے ہیں جن کا حال معرض تحریر میں لانا مشکل ہے۔

قسم دوم کے دس کھانوں کا حال مندرج ذیل ہے۔

(1) قبولی۔ دس سیر چانول، سات سیر گوشت، 3 1/2 سیر روغن زرد، ایک سیر چنے کی دال، دو سیر پیاز، آدھ سیر نمک، پاؤ سیر ادرک، ایک ایک دام دار چینی، کالی مرچ و زیرہ، نصف نصف دام الائچی و لونگ سے تیار کی جاتی ہے۔ اکثر لوگ ان مصالحوں میں بادام و کشمش اور زیادہ کر دیتے ہیں۔ یہ پانچ قابوں میں نکالی جاتی ہے۔

(2) دزدبریاں (زیر بریاں)۔ دس سیر چانول میں دس سیر گوشت، 3 1/2 سیر روغن زرد، آدھ سیر نمک، پاؤ سیر تازہ ادرک، ایک ایک دام کالی مرچ، زیرہ، لونگ والائچی ڈالنے سے تیار ہوتا ہے اور پانچ قابوں میں نکالا جاتا ہے۔

(3) قیمہ پلاؤ۔ دس سیر چانول، دس سیر گوشت، چار سیر روغن زرد، ایک سیر چنے کی دال، دو سیر پیاز، آدھ سیر نمک، پاؤ سیر ادرک، ایک ایک دام کالی مرچ، زیرہ، اور الائچی و لونگ کے ترکیب دینے سے پانچ قابوں میں نکالا جاتا ہے۔

(4) شلہ۔ دس سیر گوشت، 3 1/2 سیر چانول، دو سیر روغن زرد، ایک سیر چنا، دو سیر پیاز، آدھ سیر نمک، پاؤ سیر ادرک، دو دو دام کالی مرچ و لہسن، اور ایک ایک دام دار چینی، لونگ والائچی سے تیار کیا جاتا ہے۔ یہ کھانا چھ قابوں میں نکالا جاتا ہے۔

(5) بُغرا۔ دس سیر گوشت، تین سیر میدہ، 1 1/2 سیر روغن زرد، ایک سیر چنا، آدھ سیر سرکہ، ایک سیر قند، پاؤ پاؤ سیر پیاز، گاجر، چقندر، شلغم، پالک، سونف، ادرک، اور ایک ایک دام زعفران، لونگ اور الائچی اور زیرہ اور دو دام دار چینی اور آٹھ مثقال کالی مرچ کے ڈالنے سے تیار ہوتا ہے اور بارہ قابوں میں نکالا جاتا ہے۔

(6) قیمہ شلہ۔ دس سیر گوشت، ایک ایک سیر چانول و روغن زرد، آدھ سیر چنا اور اس کے علاوہ اور دوسرے مصالحے ملا کر شلے کی طرح پکاتے ہیں اور دس قابوں میں نکالتے ہیں۔

(7) ہریسہ۔ دس سیر گوشت میں پانچ سیر کوفتہ گیہوں، دو سیر روغن زرد، آدھ سیر نمک،

دو دام دارچینی ملا کر تیار کرتے ہیں اور پانچ قابوں میں نکالتے ہیں۔

(8) کشک ۔ دس سیر گوشت میں پانچ سیر کوفتہ گیہوں، ایک سیر چنا، 1/4 1 سیر نمک، 1/2 1 سیر پیاز، آدھ سیر ادرک، ایک دام دارچینی، دو دو مثقال زعفران، لونگ و الائچی و زیرہ کو ترکیب دے کر پانچ قابوں میں نکالتے ہیں۔

(9) حلیم ۔ گوشت و گیہوں چنا اور زعفران کشک کی مقدار کے موافق لے کر ان میں ایک سیر روغن زرد، اور پاؤ پاؤ سیر شلغم، گاجر، پالک، اور سونف ملا کر پکاتے اور دس قابوں میں نکالتے ہیں۔

(10) قطاب ۔ جس کو اہل ہند سنبوسہ کہتے ہیں۔ طرح طرح کے بنائے جاتے ہیں۔ دس سیر گوشت کے لئے چار سیر میدہ، دو سیر روغن زرد، ایک سیر پیاز، پاؤ سیر ادرک، آدھ سیر نمک، دو دام کالی مرچ کو دھنیا اور ایک ایک دام الائچی، زیرہ اور لونگ، پاؤ سیر سماق درکار ہوتے ہیں۔ قطاب بیسیوں اقسام کے تیار ہوتے اور تعداد میں اتنے ہوتے ہیں کہ ان سے چار قاب بھر جاتے ہیں۔

تیسری قسم کے کھانے حسب ذیل ہیں۔

(1) بریاں ۔ مسلم دانشمندی بکرے کے لئے دو سیر نمک، ایک سیر روغن زرد، دو مثقال زعفران اور اسی قدر لونگ، سیاہ مرچ اور زیرہ استعمال کئے جاتے ہیں اور طرح طرح سے اس غذا کو تیار کرتے ہیں۔

(2) یخنی ۔ دس سیر گوشت میں ایک سیر پیاز اور آدھ سیر نمک ڈالتے ہیں۔

(3) یولمہ ۔ ایک بکرے کو پانی میں اس قدر جوش دیتے ہیں کہ تمام اُس کے بال صاف ہو جاتے ہیں اور اس کے بعد مثل یخنی کے اس کو بھی تیار کر لیتے ہیں۔ بعض اوقات دوسری ترکیبوں سے بھی اس غذا کو پکاتے ہیں۔ لیکن جانور اگر میمنا یا حلوان ہو تو کھانا زیادہ باذائقہ ہوتا ہے۔

(4) کباب ۔ اس کے بیحد اقسام ہیں۔ دس سیر گوشت میں آدھ سیر روغن زرد، پاؤ پاؤ بھر نمک، ادرک اور پیاز، 1/2 1 دام دھنیا، سیاہ مرچ، الائچی اور لونگ ڈالتے ہیں۔

(5) مشمن ۔ مرغ کی گردن سے اس کے بدن کی تمام ہڈیاں نکال لی جاتی ہیں اس کے بعد آدھ سیر کوفتہ گوشت میں اسی قدر گھی، پانچ مرغ کے انڈے، پاؤ سیر پیاز اور دس مثقال

دھنیا وادرک، پانچ مثقال نمک، تین مثقال سیاہ مرچ اورنصف مثقال زعفران دے کر مثل کباب کے تیار کر لیتے ہیں۔

(6) دو پیازہ۔ دس سیر فربہ گوشت میں دو دو سیر روغن زرد اور پیاز، 1/4 سیر نمک، 1/8 سیر ادرک، ایک ایک دام زیرہ، دھنیا، لونگ، الا ئچی اور دو دام سیاہ مرچ کے ملانے سے پانچ قاب تیار ہوتے ہیں۔

(7) **مطنجنہ گوسفند**۔ دس سیر گوشت میں دو سیر روغن زرد، آدھ سیر چنا، پاؤ سیر ادرک، ایک دام زیرہ، دو دو دام سیاہ مرچ، لونگ، الا ئچی اور دھنیا ڈال کر سات لبریز قاب تیار کر لیتے ہیں۔ یہ غذا مرغ اور مچھلی کے گوشت سے بھی اس ترکیب سے تیار کی جاتی ہے۔

(8) دم پخت۔ دس سیر گوشت میں دو سیر روغن زرد، ایک سیر پیاز، گیارہ مثقال ادرک، دس مثقال سیاہ مرچ اور دو مثقال لونگ والا ئچی دیتے ہیں۔

(9) قلیہ۔ دس سیر گوشت، دو سیر روغن زرد، ایک سیر پیاز، دو دام سیاہ مرچ، ایک ایک دام لونگ والا ئچی، آدھ پاؤ نمک کی ترکیب و پخت سے دس قابیں تیار ہوتی ہیں۔

(10) **ملغوبہ**۔ دس سیر گوشت میں دس سیر دہی ایک ایک سیر روغن زرد و پیاز، پاؤ سیر ادرک، پانچ دام لونگ ڈال کر دس قاب تیار کر لیتے ہیں۔

آ ئین(25)

نان

اگر چہ روٹی بھی ایک قسم کی غذا ہے لیکن اُس کی اہمیت کے لحاظ سے اس کا ذکر جداگانہ کیا جاتا ہے۔

(1) روٹی۔ رکاب خانے میں تیار ہوتی ہے۔(سب سے اعلیٰ کلاں قسم روٹی کی تنوری ہے)۔دس سیر میدے میں پانچ سیر گائے کا دودھ، ڈیڑھ سیر روغن زرد اور پاؤ سیر نمک ملا کر بناتے ہیں۔بعض اوقات اسی وزن سے کئی چھوٹی روٹیاں تیار کر لیتے ہیں۔

(2) تنک تا بکی۔ایک سیر میدے کی پندرہ اور کبھی اس سے بھی زیادہ طرح طرح کی تیار ہوتی ہیں۔

(3) چپاتی۔تیسری قسم روٹی کی چپاتی ہے۔اکثر لوگ مشکی سے چپاتیاں پکاتے ہیں۔یہ گرم گرم دسترخوان پر لائی جاتی اور نہایت شوق سے کھائی جاتی ہیں۔خاصے کی چپاتیوں کے لئے ایک من گیہوں سے بیس سیر آٹا تیار کیا جاتا ہے۔بعد میں دو سیر دلا یا اور جریش و بھوسی نکلتی ہے۔

آئین(26)

صوفیانہ

جہاں پناہ آئین حقیقت شناسی سے گوشت کی طرف کم رغبت فرماتے ہیں۔ اکثر گوشت خواری کی نسبت ارشاد ہوتا ہے کہ انسان سے تعجب ہے کہ باوجود اس کے کہ اس کے لئے طرح طرح کی نعمتیں غذا کے لئے موجود ہیں لیکن اس پر بھی وہ اپنی ناعاقبت اندیشی سے بھیڑیا بن کر جانوروں کو آزار پہنچاتا ہے اور بے زبان حیوانات کو ذبح کرتا اور کھاتا ہے۔ حیرت ہے کہ کم آزاری کی خوبیوں کو کوئی نہیں دیکھتا اور ہر شخص کا شکم و معدہ جانوروں کا مقبرہ بنا ہوا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر جہاں پناہ نے بارِ دُنیا کو اپنے کاندھے پر نہ رکھا ہوتا تو گوشت خواری سے قطعاً ہاتھ کھینچ لیتے مگر اس عظیم الشان حکمرانی کے باوجود بھی قبلہء عالم کا ارادہ ہے کہ زمانے کی رفتار و مذاق کے مطابق آہستہ آہستہ اس عادت کو ترک فرمادیں۔

چندروز جہاں پناہ نے یکشنبہ کے دن گوشت کھانا قطعاً بند کردیا تھا اور اس کے بعد یکشنبے کو گوشت خواری سے پرہیز فرماتے تھے۔ اس زمانے میں علاوہ ان ایاّم کے ہر شمسی مہینے کی پہلی تاریخ، ہر یکشنبے کو، چاند گرہن و سورج گرہن کے روز دور دروں کے درمیان والے دن دوشنبہ رجب، ماہ تیر کے جشن کے روز، تمام ماہ فروردین، و تمام آیان میں جو جہاں پناہ کی ولادت کا مہینہ ہے، قبلہء عالم گوشت نہیں تناول فرماتے۔

جہاں پناہ نے جب ارادہ فرمایا کہ آیان میں اُتنے دن گوشت سے پرہیز فرمائیں جتنے سال عمر گرامی کے شمار ہوں اور ماہ مذکور سالہائے عمر سے کم ہوا تو ماہ آذر کے چندروز بھی صوفیانہ روش اختیار کرنے میں صَرف ہونے لگے۔ اب پورا ماہ آذر بھی ایام مذکورۂ صدر کی طرح پرہیزگاری

میں گزر جاتا ہے۔حق شناسی کا غلبہ ہوتا جاتا ہےاوراس صوفیانہ روش میں روز افزوں ترقی ہورہی ہےاور ہرسال کم ازکم پانچ یوم کا مزید اضافہ ہوتا جاتا ہے۔جبکہ صوفیانہ ایاّم میں تداخل واقع ہو جاتا ہےتوان کا بدل دوسرے مہینوں میں ہوجاتا ہے۔

صوفیانہ اوقات کےختم ہونے کے بعد سب سے پہلے بادشاہ کے لئے گوشت کی قاب مریم مکانی کے دولت خانے سے آتی ہےاوراس کے بعد دیگر بیگمات،شہزادوں اوراراکین دربارکو اس عزت کا موقع حاصل ہوتا ہے۔

اس سررشتے میں بھی امراء،احدی اور دیگر سوار ملازم ہیں۔ پیادوں کوسو سے لےکر چارسو دام تک تنخواہ ملتی ہے۔

___ ✔ ✔ ✔ ✔ ✔ ___